VERBUM CARO
Vol. 3 Août 1949 N° 10

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ ET LA FORMATION DE L'HOMME

Que vous propose la Faculté de théologie ?

C'est avec fierté, et en même temps avec crainte, que je prends rang dans cette série de conférences consacrée à envisager le but des études supérieures. Fierté, car je sais ma Faculté héritière d'une grande tradition et dépositaire d'un message plus grand encore : crainte parce que j'ai le sentiment de notre petitesse et de notre responsabilité.

La théologie ! C'est, comme le dit Karl Barth : « Entre toutes les sciences, la plus belle, celle qui touche le plus profondément l'intelligence et le cœur, celle qui s'approche au plus près de la réalité humaine et offre les plus claires visions de la vérité que recherche toute science, au plus près aussi de tout ce que veut signifier, dans le cadre de la vie universitaire, ce nom vénérable et profond de « faculté », je veux dire un paysage aux perspectives lointaines et cependant toujours lumineuses comme celles de l'Ombrie ou de la Toscane, et une œuvre d'art aussi souveraine et bizarre que la cathédrale de Cologne ou celle de Milan... Mais parmi toutes les sciences, la théologie est aussi la plus difficile et la plus dangereuse ; celle, lorsqu'on s'y engage, qui conduit bien vite au désespoir ou, ce qui est presque encore pire, à l'orgueil ; celle qui, se perdant en voltiges aériennes ou se calcinant dans ses abstractions, peut devenir la plus horrible chose qui soit : sa propre caricature. Est-il une science qui puisse devenir aussi monstrueuse et aussi ennuyeuse que la théologie ? Il ne serait pas théologien, celui qui n'aurait jamais tressailli d'effroi devant ces abîmes ou qui aurait cessé d'en être épouvanté [1]. »

Que vous propose, j'aimerais mieux vous dire que vous offre la Faculté de théologie ?

Dans un récent ouvrage, l'historien Hendrik Berkhof a montré que la célèbre controverse entre l'empereur Théodose et l'évêque de Milan Ambroise, à propos du massacre de Thessalonique au IVe siècle, illustrait la position de l'Eglise au sein de la civilisation occidentale. Par la bouche de l'évêque, l'Eglise affirmait sa prétention à annoncer la parole de Dieu même à l'empereur considéré, en face de Dieu, comme un simple homme. Cette

[1] Karl BARTH, *Révélation, Eglise, Théologie.* Genève 1934, p. 40.

position, l'Eglise allait la préciser, et prendre de plus en plus la haute main dans le déroulement des événements. Lorsque Alaric et ses Wisigoths envahissent Rome en 410, c'est au sein de l'Eglise que chrétiens et même païens cherchent un refuge. C'est au pape, évêque de Rome, et non plus à l'empereur, qu'ils regardent comme à celui qui incarne leurs traditions, leur culture et leur espoir. Dès ce moment, on verra les ministres de l'Eglise adopter le costume des fonctionnaires de l'Etat et prendre leur place dans la vie sociale. Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, formule tout cela en doctrine et, assignant au pouvoir civil et au pouvoir religieux leur rôle dans l'édification de la cité divine, donne les cadres dans lesquels la société médiévale va se développer.

Charlemagne apparaît devant nous, cet homme dont le nom et l'œuvre ont hanté l'esprit des dominateurs de l'Europe. Charlemagne qui voulait civiliser son empire, mais considérait cette entreprise comme impensable sans le secours et l'intermédiaire des serviteurs de l'Eglise. Charlemagne qui convertissait de force, mais chez qui on ne peut nier des convictions religieuses et un attachement profond à l'Eglise catholique. Ses écoles sont religieuses, et, durant tout le moyen âge, elles resteront entre les mains de l'Eglise. Qui dira le zèle, l'abnégation, l'esprit missionnaire de ces moines qui, non contents de défricher les terres, défrichaient aussi les esprits et forgeaient notre civilisation !

Dans cette civilisation chrétienne (il faut entendre ce mot dans son sens catholique et ecclésiastique), la pensée est avant tout orientée vers la théologie. Ses autorités sont l'Ecriture Sainte, le dogme chrétien, les Pères de l'Eglise ; elles sont aussi les philosophies de l'Antiquité, Aristote surtout. Et si cette pensée prétend embrasser tout le champ de la science, c'est toujours et avant tout en vue de la théologie. Les grands penseurs sont des gens d'Eglise, les Universités qui apparaissent vers 1200 sont liées à l'Eglise, la théologie couronne la science et la philosophie leur donne leur sens ; c'est pourquoi on l'étudie en dernier lieu.

Ce caractère de la théologie demeure à travers le XVI[e] siècle et la Réforme. Bien que la culture se sécularise depuis un certain temps déjà, ce siècle entend rester chrétien, et la Réforme ne pas être la création d'une nouvelle église. L'humanisme est séculier dans son essence, il veut quand même servir l'Eglise et la civilisation chrétienne.

C'est dans ces conditions qu'apparaît ce qui, à mon sens, est le premier noyau de l'Université réformée : la *Prophezei*, de Zurich. Assemblés chaque matin dans le chœur du Grossmünster, Zwingli et ses collègues se penchent ensemble sur l'Ecriture sainte. Lue dans la langue originale, en latin, commentée puis traduite en allemand, elle est ensuite exposée au grand public admis à ce moment.

Tout est là : Le retour aux sources, l'étude du texte avec l'aide de la philologie et de l'histoire, la transcription en langue vulgaire, enfin l'apport au peuple et la prédication de la parole de Dieu, dans le cadre de la cité chrétienne que le réformateur et le magistrat tentent d'édifier.

Et lorsque, quelque trente-six ans plus tard, le Collège et académie sera créé à Genève, Calvin ne fera que développer ce qu'avait tenté Zwingli. Ecoutons l'ordonnance qui le fonde :

« La charge propre des docteurs est d'enseigner les fidèles en saine doctrine, afin que la pureté de l'Evangile ne soit corrompue, ou par ignorance, ou par mauvaises opinions. Toutefois, selon que les choses sont aujourd'hui disposées, nous comprenons en ce titre les aides et instruments pour conserver semence à l'avenir, et faire que l'Eglise ne soit destituée par faute de pasteurs et ministres. Ainsi pour user d'un mot plus général, nous appellerons ce second ordre l'ordre des écoles.

» Le degré plus prochain au ministère et plus conjoint au gouvernement de l'Eglise est la lecture de théologie : dont il sera bon qu'il s'en fasse une du Vieux, l'autre du Nouveau Testament.

» Mais pour ce qu'on ne peut profiter en telles leçons, que premièrement on ne soit instruit aux langues et sciences humaines, et aussi est besoin d'élever de la semence pour le temps à venir, afin de ne pas laisser l'Eglise déserte à nos enfants, le Collège a été dressé pour les instruire et préparer tant au ministère qu'au gouvernement civil [1]. »

Voilà les débuts de notre Université. Le sens des études, c'est la connaissance de la parole de Dieu dont vivent les hommes rassemblés au sein de la communauté genevoise, donc toutes les études doivent être orientées dans ce sens, les professeurs et maîtres sont des docteurs, c'est-à-dire des ministres de l'Eglise.

Le Collège et académie a été fondé en 1559, année particulièrement critique pour le protestantisme et spécialement pour l'indépendance de Genève. Il a été une des pierres d'angle du rempart dressé pour sa défense.

Pourquoi cette fresque historique ?

Parce que faire de l'histoire est un devoir essentiel pour qui veut apprendre à se connaître. L'histoire est à la collectivité ce que la mémoire est à l'homme, le fondement de sa personnalité. Elle est inscrite partout dans les pierres de nos monuments et de nos maisons, dans le sol que nous cultivons et sur lequel nous édifions nos villes et nos villages, dans nos institutions et nos coutumes, dans notre législation, notre manière de vivre, la physionomie générale de nos familles, et jusque dans notre être le plus intime. Nous sommes ce que nous ont fait nos devanciers et refuser de les connaître serait nous renier. Nos ancêtres nous interrogent non seulement par leurs œuvres, mais par notre vie même où ils jouent un rôle plus actif que nous ne le pensons. Leurs statues sont plus que des masses inertes de bronze, de marbre ou de pierre. Le général Dufour est ailleurs encore qu'à la place Neuve et le monument des Réformateurs, dont les statues regardent continuellement cette maison, est un enseignement et une question constante pour nous. On ne peut pas plus éviter les anciens qu'on ne s'évite soi-même. L'histoire se venge lorsqu'on la délaisse. Tous, les morts et les vivants, nous

[1] H. HEYER, *L'Eglise de Genève*. Genève 1909, p. 291.

position, l'Eglise allait la préciser, et prendre de plus en plus la haute main dans le déroulement des événements. Lorsque Alaric et ses Wisigoths envahissent Rome en 410, c'est au sein de l'Eglise que chrétiens et même païens cherchent un refuge. C'est au pape, évêque de Rome, et non plus à l'empereur, qu'ils regardent comme à celui qui incarne leurs traditions, leur culture et leur espoir. Dès ce moment, on verra les ministres de l'Eglise adopter le costume des fonctionnaires de l'Etat et prendre leur place dans la vie sociale. Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, formule tout cela en doctrine et, assignant au pouvoir civil et au pouvoir religieux leur rôle dans l'édification de la cité divine, donne les cadres dans lesquels la société médiévale va se développer.

Charlemagne apparaît devant nous, cet homme dont le nom et l'œuvre ont hanté l'esprit des dominateurs de l'Europe. Charlemagne qui voulait civiliser son empire, mais considérait cette entreprise comme impensable sans le secours et l'intermédiaire des serviteurs de l'Eglise. Charlemagne qui convertissait de force, mais chez qui on ne peut nier des convictions religieuses et un attachement profond à l'Eglise catholique. Ses écoles sont religieuses, et, durant tout le moyen âge, elles resteront entre les mains de l'Eglise. Qui dira le zèle, l'abnégation, l'esprit missionnaire de ces moines qui, non contents de défricher les terres, défrichaient aussi les esprits et forgeaient notre civilisation !

Dans cette civilisation chrétienne (il faut entendre ce mot dans son sens catholique et ecclésiastique), la pensée est avant tout orientée vers la théologie. Ses autorités sont l'Ecriture Sainte, le dogme chrétien, les Pères de l'Eglise ; elles sont aussi les philosophies de l'Antiquité, Aristote surtout. Et si cette pensée prétend embrasser tout le champ de la science, c'est toujours et avant tout en vue de la théologie. Les grands penseurs sont des gens d'Eglise, les Universités qui apparaissent vers 1200 sont liées à l'Eglise, la théologie couronne la science et la philosophie leur donne leur sens ; c'est pourquoi on l'étudie en dernier lieu.

Ce caractère de la théologie demeure à travers le XVIe siècle et la Réforme. Bien que la culture se sécularise depuis un certain temps déjà, ce siècle entend rester chrétien, et la Réforme ne pas être la création d'une nouvelle église. L'humanisme est séculier dans son essence, il veut quand même servir l'Eglise et la civilisation chrétienne.

C'est dans ces conditions qu'apparaît ce qui, à mon sens, est le premier noyau de l'Université réformée : la *Prophezei*, de Zurich. Assemblés chaque matin dans le chœur du Grossmünster, Zwingli et ses collègues se penchent ensemble sur l'Ecriture sainte. Lue dans la langue originale, en latin, commentée puis traduite en allemand, elle est ensuite exposée au grand public admis à ce moment.

Tout est là : Le retour aux sources, l'étude du texte avec l'aide de la philologie et de l'histoire, la transcription en langue vulgaire, enfin l'apport au peuple et la prédication de la parole de Dieu, dans le cadre de la cité chrétienne que le réformateur et le magistrat tentent d'édifier.

Et lorsque, quelque trente-six ans plus tard, le Collège et académie sera créé à Genève, Calvin ne fera que développer ce qu'avait tenté Zwingli. Ecoutons l'ordonnance qui le fonde :

« La charge propre des docteurs est d'enseigner les fidèles en saine doctrine, afin que la pureté de l'Evangile ne soit corrompue, ou par ignorance, ou par mauvaises opinions. Toutefois, selon que les choses sont aujourd'hui disposées, nous comprenons en ce titre les aides et instruments pour conserver semence à l'avenir, et faire que l'Eglise ne soit destituée par faute de pasteurs et ministres. Ainsi pour user d'un mot plus général, nous appellerons ce second ordre l'ordre des écoles.

» Le degré plus prochain au ministère et plus conjoint au gouvernement de l'Eglise est la lecture de théologie : dont il sera bon qu'il s'en fasse une du Vieux, l'autre du Nouveau Testament.

» Mais pour ce qu'on ne peut profiter en telles leçons, que premièrement on ne soit instruit aux langues et sciences humaines, et aussi est besoin d'élever de la semence pour le temps à venir, afin de ne pas laisser l'Eglise déserte à nos enfants, le Collège a été dressé pour les instruire et préparer tant au ministère qu'au gouvernement civil[1]. »

Voilà les débuts de notre Université. Le sens des études, c'est la connaissance de la parole de Dieu dont vivent les hommes rassemblés au sein de la communauté genevoise, donc toutes les études doivent être orientées dans ce sens, les professeurs et maîtres sont des docteurs, c'est-à-dire des ministres de l'Eglise.

Le Collège et académie a été fondé en 1559, année particulièrement critique pour le protestantisme et spécialement pour l'indépendance de Genève. Il a été une des pierres d'angle du rempart dressé pour sa défense.

Pourquoi cette fresque historique ?

Parce que faire de l'histoire est un devoir essentiel pour qui veut apprendre à se connaître. L'histoire est à la collectivité ce que la mémoire est à l'homme, le fondement de sa personnalité. Elle est inscrite partout dans les pierres de nos monuments et de nos maisons, dans le sol que nous cultivons et sur lequel nous édifions nos villes et nos villages, dans nos institutions et nos coutumes, dans notre législation, notre manière de vivre, la physionomie générale de nos familles, et jusque dans notre être le plus intime. Nous sommes ce que nous ont fait nos devanciers et refuser de les connaître serait nous renier. Nos ancêtres nous interrogent non seulement par leurs œuvres, mais par notre vie même où ils jouent un rôle plus actif que nous ne le pensons. Leurs statues sont plus que des masses inertes de bronze, de marbre ou de pierre. Le général Dufour est ailleurs encore qu'à la place Neuve et le monument des Réformateurs, dont les statues regardent continuellement cette maison, est un enseignement et une question constante pour nous. On ne peut pas plus éviter les anciens qu'on ne s'évite soi-même. L'histoire se venge lorsqu'on la délaisse. Tous, les morts et les vivants, nous

[1] H. Heyer, *L'Eglise de Genève*. Genève 1909, p. 291.

constituons la cité du XXe siècle au sein de laquelle notre Université est encore debout.

Bien des signes l'attestent. Nos armoiries, et en particulier le sceau de notre école sont surmontés du monogramme J H C. Qu'est-ce à dire? Les titres de *recteur*, de *doyen*, que nous portons sont un rappel de ce temps où le professorat était un ministère de l'Eglise. Et lorsque, tout dernièrement, on a réinstitué la robe académique chez nous, pourquoi les parements en étaient-ils violets, la couleur ecclésiastique? Les recteurs des académies françaises revêtent sur leurs robes des parements semblables, rappel du temps où le recteur avait rang d'évêque.

Je ne voudrais pas que l'on m'accuse de *captatio benevolentiae*, mais, puisqu'on en est aux signes, j'avoue avoir été frappé d'entendre l'autre jour mon collègue Henri de Ziegler dire aux futurs maîtres qui se forment à la Faculté des lettres :

« Lorsque vous serez fatigués d'une longue journée, qu'avec ennui vous regarderez une pile épaisse de copies, *songez premièrement que vous êtes des clercs, les membres d'une élite, d'une Eglise universelle du savoir.* »

Henri de Ziegler connaît la valeur des mots, il sait que celui d'Eglise a un sens précis. C'est bien notre tradition chrétienne occidentale qui s'exprime là et des paroles comme les siennes parce qu'elles étaient parfaitement *adaptées* à ses auditeurs, ont trouvé de l'écho chez tous.

Oui, le passé vit encore dans le présent, et nos Universités sont profondément enracinées dans ce passé d'où elles tirent toujours force, jeunesse et vie.

Vous objecterez peut-être, Mesdames et Messieurs, que ce que je dis ici concerne l'Université dans son ensemble. C'est vrai, mais tout de même, la théologie et sa faculté tient une place centrale dans cette histoire. Elle est plus qu'une autre un signe de ce passé, un signe de ce dialogue entre les morts et les vivants, un signe et en même temps un rappel de cette continuité de l'histoire dont la connaissance est un élément fondamental de notre vie.



Et c'est ce rappel que vous offre tout d'abord la Faculté de théologie.

Elle a d'autres ambitions.

Qui sommes-nous donc? La définition par la négative me tente et je dirai : nous ne sommes *pas* une faculté de sciences religieuses.

Non que le fait religieux comme tel ne nous intéresse pas. Il peut être utile de le considérer d'un point de vue extérieur comme on étudie un phénomène naturel.

En un certain sens, ce point de vue existe chez nous. Nous avons une chaire d'histoire des religions où le phénomène religieux est étudié avec les mêmes méthodes, le même désintéressement et la même objectivité que dans les autres facultés. Je ne pense pas que, pour avoir été transplantée de la Faculté des lettres à la Faculté de théologie, la chaire d'histoire des religions ait perdu de son importance aux yeux des spécialistes. J'en dirai autant pour la psychologie qui s'enseigne chez nous comme à la Faculté des sciences.

Nous partageons aussi avec la Faculté des lettres la nécessité d'avoir un enseignement de l'histoire. Il n'est pas jusqu'aux chaires d'Ancien et de Nouveau Testament où la méthode historique ne soit essentielle. Sous ce rapport, il n'y a, quant aux exigences et aux méthodes de travail pas de différence avec les autres facultés de l'Université.

Mais la différence commence avec le caractère de ces enseignements que je qualifierai d'*engagés*, parce que, Faculté de théologie, nous sommes ici dans le cadre, non seulement de la civilisation, mais de la *foi* chrétienne sous son aspect *réformé*. Partie intégrante de l'Université, la Faculté de théologie est aussi liée à l'Eglise réformée qui est à Genève. Ses professeurs sont des pasteurs auxiliaires de cette Eglise. Théologiens, ils ne séparent pas leur foi de l'étude à laquelle ils se livrent. Ils se considèrent dans leur enseignement comme des docteurs de l'Eglise.

Si donc le phénomène historique qu'est la religion chrétienne peut être l'objet de ses investigations, la tâche spécifique de la Faculté de théologie est cependant de rendre compte de cet événement : la Révélation de Dieu.

« C'est un postulat vraiment royal qui fonde son existence, dit Karl Barth,... mais elle ne peut le produire comme fait le naturaliste de ses phénomènes, l'historien des faits qu'il étudie, le philosophe et le mathématicien de leurs axiomes, le juriste et le sociologue des possibilités et des nécessités sociales auxquelles ils consacrent leurs recherches et leur enseignement... car son postulat, c'est la Révélation, l'action de Dieu lui-même dans sa Parole et par son Esprit. Comment donc pourrait-on justifier un tel postulat, fût-ce indirectement, fût-ce négativement, fût-ce même comme signifiant la limite des autres sciences ? [1] »

Me voici amené à faire maintenant un peu de théologie. Je ne sais si je dois m'en excuser, car je suis ici pour vous dire « ce que vous offre la Faculté de théologie ! ».

En bref, nous pourrions définir notre discipline : le lien humain entre la parole de Dieu telle qu'elle retentit dans l'Ecriture et l'homme que nous sommes.

Mais qu'est-ce que la parole de Dieu ?

L'Evangile selon Jean nous dit qu'elle était au commencement, qu'elle était *avec* Dieu, et qu'elle *était* Dieu, que toutes choses ont été faites par elle, qu'en elle était la vie, et que cette vie, lumière des hommes, luit dans les ténèbres, que cette parole a donné à tous ceux qui l'ont reçue d'être des enfants de Dieu ; enfin que cette parole a été faite chair et a habité parmi nous (Jean 1/1-14).

Tout l'enseignement biblique est résumé dans ces propositions : la création, œuvre de Dieu qui fait l'histoire dans et par le peuple d'Israël, la naissance de l'Eglise, son service au sein du monde, l'action éternelle de la parole de Dieu incarnée en Jésus-Christ.

C'est pourquoi on a appelé la Bible la parole de Dieu. Cette définition

[1] Karl Barth, *op. cit.*, p. 41.

est trop sommaire et risque d'être mal comprise. La Bible est un recueil de témoignages humains qui se réfèrent à la parole de Dieu et y font écho. La parole de Dieu est éternelle, donc actuelle ; l'écho qui en retentit dans l'Ecriture aide l'Eglise à la percevoir aujourd'hui et à la reconnaître parmi toutes les voix qui se font entendre dans le monde. C'est pourquoi la Bible est normative pour l'Eglise.

En ce sens, la théologie sera *ecclésiastique* ou elle ne sera pas. Fonction de l'Eglise, elle sera orientée vers ce que cette dernière annonce au monde, c'est-à-dire concrètement vers la prédication de la parole de Dieu telle qu'elle est contenue dans le témoignage scripturaire.

Ce n'est pas que l'Eglise *détienne* la parole de Dieu et la dispense comme un riche dispense ses richesses. Messagère de cette parole, elle l'*annonce*, parce qu'elle sait que Dieu parle, et le sachant, elle prévient les hommes qu'ils aient à l'écouter.

Dans ces conditions, que vous offre la Faculté de théologie ? La possibilité à ceux qui ont reçu une vocation pastorale, de se préparer à être des *verbi divini ministri*, des *serviteurs de la parole de Dieu*.

Son enseignement va donc concerner l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament avec toutes les ressources du savoir humain. Cette étude pour être fidèle devra être conduite en fonction de la révélation dont ces textes sont les messagers. Si l'exégèse est historique, il est essentiel aussi qu'elle soit théologique. La systématique réfléchira sur ces données et à l'aide de l'histoire des dogmes élaborera la doctrine chrétienne. J'entends par là non un système fermé qui se suffise à lui-même, comme tel système philosophique, mais bien quelque chose d'ouvert, qui permette à l'Eglise de classer les différentes pensées qu'elle rencontre sur son chemin et d'établir, comme dans un pays, des poteaux indicateurs grâce auxquels l'homme saura reconnaître où il est, où il va et où il est dangereux de s'engager car, j'insiste sur ce point, le dogme ne *contient* pas la vérité, il l'*indique*. La théologie pratique, avec ses différentes subdivisions : catéchétique, liturgique, homilétique, théologie pastorale, montrera pour la pratique du ministère le point d'aboutissement de tout ce qui aura été étudié dans les autres disciplines.



Bachelier en théologie à la fin de ses études, et après la soutenance d'une thèse, le nouveau gradué pourra poser sa candidature à la consécration pastorale et, celle-ci étant admise, entrer au service de l'Eglise.

Au point où j'en suis, je pourrais presque transcrire les termes de mes collègues Ziegler et Frommel pour indiquer que la faculté ne fait pas naître la vocation théologique, mais en rend possible l'exercice par une préparation appropriée. La vocation au service de l'Eglise n'est pas l'œuvre de notre Faculté. Il arrive même que l'étudiant en théologie rencontre, sur les bancs de notre auditoire, les premier combats qu'il devra livrer au cours de sa carrière, combats qui sont peut-être les plus durs. Plein d'enthousiasme pour la tâche à laquelle il se sent appelé, l'étudiant en théologie doit ingurgiter des éléments de grammaire hébraïque, conjuguer des verbes comme il le faisait en sixième du collège, et emmagasiner des dates, des faits histo-

riques, et des systèmes de pensée ; il ne comprend pas toujours qu'historicité, au sens étroit du terme, et inspiration divine ne coïncident pas nécessairement dans le même fait. Il voit tomber des éléments qu'il considérait, peut-être à tort, comme constitutifs de sa foi. Sa vocation lui paraît menacée. Il se demande s'il ne s'est pas trompé, s'il tiendra bon au cours de ces années où les moments desséchants lui semblent trop nombreux, et il chancelle. Ou bien parfois la vie du serviteur de Dieu l'épouvante à cause des sacrifices inévitables qu'il pressent et dont il se demande s'il en sera capable. Il lui arrive de se hérisser et de se cabrer, comme un cheval devant l'obstacle, cependant qu'il se sent par ailleurs poussé à continuer, par une main qui l'a saisi et ne le lâchera pas !

Heures de lutte ! Mais il n'y a pas de victoire sans lutte, et le théologien sait qu'il est appelé à être le témoin de celui qui n'a pas remporté la victoire de son salut sans avoir lutté jusqu'au sang. « Le serviteur n'est pas plus grand que son Seigneur. »

Quelles joies, d'autre part lorsque, vainqueur, il sait plus sûrement qu'avant en qui il a cru. Il est plus fort, plus mûr, plus heureux. Il se sait un vase de terre, mais porteur d'un trésor. Et il lui arrivera, entré dans le ministère, de sentir son cœur gonflé à éclater lorsque par son témoignage, il verra une âme s'ouvrir, un conflit familial apaisé, des désespérés consolés. Il comprendra qu'annoncer aux hommes le pardon au nom du Christ est une des plus belles choses qui soient et, baptisant un enfant ou instruisant des catéchumènes, il saura que ce qu'il lie sur la terre est lié dans le ciel.

Au pays ou en terre lointaine, il connaîtra ces joies. Sa vie sera sans doute difficile, mais au sein même de ces difficultés, il lui arrivera d'entendre résonner au plus profond de son être la parole de Jésus à propos de Marie : « Tu as choisi la bonne part, et elle ne te sera point ôtée. »

Il est un troisième point que je voudrais aborder. Vous pourriez croire que la Faculté de théologie est, au fond, une école professionnelle pour la formation des pasteurs. Je n'en disconviens pas. Si elle n'était pas cela, elle n'aurait pas sa raison d'être, puisque la théologie est une fonction de l'Eglise. Mais je crois qu'elle est aussi autre chose, qu'elle est proprement une *faculté*, au sens où l'on entend ce terme dans une Université, parce que nous croyons à la nécessité d'une confrontation entre la pensée chrétienne et les connaissances humaines.

Et elle est une faculté parce que nous sommes dans une civilisation chrétienne par ses origines, et qui n'a malgré tout pas encore pris son parti de ne plus l'être du tout.

La Faculté de théologie est aujourd'hui, dans l'Université, le signe d'un monde qui a besoin d'une prédication chrétienne et s'en rend compte. Ecoutons à ce sujet le cri de détresse d'un homme du XXe siècle, Saint-Exupéry, qui, du sein de la catastrophe française, cherche le salut :

« Il est aisé de fonder l'ordre d'une société sur la soumission de chacun à des règles fixes... la réussite est autrement haute qui consiste, pour délivrer

l'homme, à le faire régner sur soi-même... Mais qu'est-ce que délivrer? Si je délivre, dans un désert, un homme qui n'éprouve rien, que signifie sa liberté?... Délivrer une pierre ne signifie rien s'il n'est point de pesanteur. Car la pierre, une fois libre, n'ira nulle part.

» Or ma civilisation a cherché à fonder les relations humaines sur le culte de l'Homme au delà de l'individu, afin que le comportement de chacun vis-à-vis de soi-même ou d'autrui ne fut plus conformisme aveugle aux usages de la termitière, mais libre exercice de l'amour.

» La route invisible de la pesanteur délivre la pierre. Les pentes invisibles de l'amour délivrent l'homme. Ma civilisation a cherché à faire de chaque homme l'Ambassadeur d'un même prince. Elle a considéré l'individu comme chemin ou message de plus grand que lui-même, elle a offert à la liberté de son ascension des directions aimantées.

» Je connais bien l'origine de ce champ de forces. Durant des siècles, ma civilisation a contemplé Dieu à travers les hommes. L'homme était créé à l'image de Dieu. On respectait Dieu en l'homme. Les hommes étaient frères en Dieu. Ce reflet de Dieu conférait une dignité inaliénable à chaque homme. Les relations de l'homme avec Dieu fondaient avec évidence les devoirs de chacun vis-à-vis de soi-même ou d'autrui.

» Ma civilisation est héritière des valeurs chrétiennes. Je réfléchirai sur la construction de la cathédrale, afin de mieux comprendre son architecture[1]. »

L'homme avec un grand H, c'est lui que cherche Saint-Exupéry. C'est lui que nous cherchons tous. L'homme au delà de l'individu, au travers de l'individu. « Car l'homme de ma civilisation, dit encore Saint-Exupéry, ne se définit pas à partir des hommes. Ce sont les hommes qui se définissent par lui. Il est en lui comme en tout Etre quelque chose que n'expliquent pas les matériaux qui le composent. Une cathédrale est bien autre chose qu'une somme de pierres[2]. »

Comme s'il lui faisait écho, M. E. Brunner, dans un discours rectoral en 1943, dit :

« La solution du problème humain... n'est possible que si les « moi » individuels au lieu d'*être* chacun un centre *ont* chacun un centre commun. Cette reconnaissance d'un centre commun est la foi, considérée comme une obéissante soumission à la réalité absolument supérieure de Dieu. La conséquence de cette foi, c'est l'amour, en tant que reconnaissance de l'égalité de valeur absolue du *toi* vis-à-vis du *moi*. Ce n'est que lorsque la volonté de Dieu est reconnue en tant qu'Amour que l'homme peut s'y soumettre en toute liberté ; dans cette seule crainte de Dieu, il peut alors aimer et respecter son prochain[3]. »

Le *toi* en face du *moi*, l'Homme au travers des hommes, la cathédrale, quelque chose de plus que la somme des pierres dont elle est faite ; n'est-ce

[1] A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*. Paris 1942, pp. 221-222.
[2] *Id.*, p. 220.
[3] Emil Brunner, *Glaube und Forschung*. Zurich 1943, p. 14, trad. française sous le titre *Foi et recherche scientifique*.

pas toujours la nostalgie vers cet Autre, ce vis-à-vis, dont les conférences que nous avons entendues les semaines dernières me semblent aussi manifester l'existence ? Cette incapacité qu'ont nos facultés de susciter la vocation, l'art, le génie, ce fait qu'elles se heurtent à une limite au delà de laquelle se trouve ce dont elles ont pourtant besoin pour vivre, cette attitude humble des hommes de science en face du mystère auquel ils se heurtent et dont nous avons eu récemment des témoignages ici-même [1]. Tout ceci ne constitue-t-il pas comme je le disais tout à l'heure un signe, j'irai jusqu'à dire un appel ; un peu comme cette mère qui, au pied du lit de mort de sa fille disait au pasteur qui venait d'arriver : « Dites-nous quelque chose ! »

Il faut avoir entendu les confidences angoissées d'universitaires allemands pour savoir que cet appel est quelque chose de terriblement réel, et aussi quelque chose de terriblement pressant.

La théologie a-t-elle, ici, quelque chose à offrir ? Si c'est non, alors rayez-la de l'Université, car elle est comme du sel qui a perdu sa saveur. Si c'est oui, alors nous, théologiens, nous tremblons.

Vous pourriez, je le reconnais, me dire maintenant comme ce collègue au doyen de la Faculté des lettres : « C'est de l'impérialisme. » Je vous assure que je n'y pense pas, pas plus que je ne pense maintenant à fonder ce que je vous dis sur les états de service de la théologie au sein de notre civilisation et plus particulièrement de l'Université. Si impérialisme il y a, ce ne peut être celui dont l'histoire de l'Eglise est, hélas, entachée (et je pense ici aussi bien à celui de l'Eglise romaine qu'à celui de ma propre Eglise réformée). Il n'y a qu'un impérialisme possible pour nous, à l'heure actuelle, celui qui est à l'image du Christ ; roi couronné, mais d'épines, dont le trône est une croix, dont le règne est de servir et de donner sa vie.

Parlons donc plus simplement de service, non de prétentions et permettez-moi une image. La Faculté de théologie voudrait rendre aux facultés sœurs le service que le pouce rend aux autres doigts de la main.

Toutes cherchent la vérité dans et pour la formation de l'homme. La Faculté de théologie le fait d'une manière qui lui est propre et la met dans une situation différente des autres parce que, nous l'avons dit tout à l'heure, elle est engagée là où les autres ne le sont pas. Cet engagement ne la met pas au bénéfice de quoi que ce soit dont elle puisse tirer orgueil, mais la met en devoir de dire aux autres : «*Ecce homo*», voici l'homme ; car prononcer ces paroles en annonçant celui qui a dit : Je suis la vérité, c'est aussi dire : Voici la vérité. Non une formule ou un système, mais un homme en qui la foi chrétienne a reconnu l'Homme avec un grand H, celui qui nous résume tous, par qui nous sommes ce que nous sommes, et hors de qui nous ne sommes rien.

Il n'est pas question ici d'*imposer* quoi que ce soit. Mais s'il faut parler de ce qu'offre, ou propose la Faculté de théologie, je dois avouer qu'hors de Lui, nous n'avons *rien* à donner.

[1] Cf. G. Tiercy, *L'homme de science devant l'architecture et l'économie de l'Univers.* Genève 1948.

Je voudrais maintenant me tourner vers les autres Facultés, et tenter d'esquisser d'une manière un peu plus précise ce qu'à mon sens, la théologie pourrait leur offrir.

La Faculté des lettres est celle qui peut-être nous est la plus proche, parce qu'elle cherche l'homme dans son art, ses productions littéraires, ses langues, son histoire, ses civilisations. Au cours de son investigation, la vie se manifeste à elle avec une actualité étonnante. Elle retrouve l'homme dans ses aspirations, ses luttes, ses faiblesses et sa grandeur. Quel est le sens de tout cela? Quelle est la destinée de ces sociétés qui, elles aussi, ont recherché la vérité? Il est un être qui a pris sur lui leurs souffrances, assumé leurs échecs, revêtu leur péché. Il a été par là le moteur invisible qui les a poussés à vivre. Elles ne l'ont pas connu, mais à ces hommes disparus s'applique aussi, dans une certaine mesure, le mot de Pascal: « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » C'est lui qui donne un sens à cette vie humaine dont vous retrouvez partout la trace, à ces civilisations dont vous restaurez les monuments. Il éclaire leur art, leur pensée, leur science. Il nous permet de converser avec ces hommes du passé dans la recherche de la vérité, pour accomplir, à notre tour, notre vocation humaine.

A la Faculté de médecine, d'où viennent ceux auxquels nous allons lorsque nous souffrons, et par l'art desquels nous sommes guéris, nous indiquerons celui qui guérissait des malades pour leur faire comprendre que le royaume de Dieu s'était approché d'eux. Il faisait de ces guérisons un signe de sa victoire sur la mort et de sa domination sur le monde. Nous croyons que les guérisons d'aujourd'hui ont toujours ce sens. C'est pourquoi nous pensons qu'il œuvre aussi par vous, médecins. « Je le pansai, Dieu le guérit », disait Ambroise Paré.

A la Faculté de droit où se forment nos juristes, où la « loi » occupe la place centrale, nous voudrions dire que ces deux tables dont la forme bien connue se trouve souvent sculptée aux frontons des palais de justice a été, dans l'Ecriture, l'expression de l'alliance de grâce que Dieu a conclue avec son peuple, tant il est vrai que le commandement de Dieu pour la vie morale est le signe de sa bonté envers nous. Par analogie, toute loi qui a pour but d'établir plus de justice envers les hommes au moyen d'un commandement peut être envisagée comme rappelant cette bonté de Dieu qui « veut que tout homme soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité ». Dieu ne donne pas de commandement sans se donner lui-même. Il n'y a de droit et de justice véritable que là où il y a amour et don de soi. Dès lors, la justice se présente moins comme une femme aux yeux bandés, tenant une balance, que comme un père miséricordieux qui ouvre ses yeux sur la misère de ses enfants et leur tend ses bras où se trouve le pardon, c'est-à-dire la régénération.

La Faculté des sciences économiques et sociales traite des questions humaines sous leur aspect communautaire, et des conditions dans lesquelles les hommes peuvent vivre les uns avec les autres. Elle est là parce que nul ne vit pour soi-même. Mais qui rend impossible la vie de l'homme avec l'homme

sinon le péché sous ses multiples aspects? En pardonnant ce péché, Dieu a de nouveau rendu possible la vie des hommes entre eux et partout où cette possibilité existe, il y a un signe de l'action de Dieu en Christ, disait Zwingli. Les sociétés humaines, dans leur effort vers quelque chose de meilleur, sont en travail, telle une femme dans les douleurs de l'enfantement. N'expriment-elles pas alors cette attente et cette espérance du royaume de Dieu? N'y a-t-il pas, dans leur constitution, leur existence même, comme des arrhes en vue de ce royaume?

Quant à la Faculté des sciences dont le domaine est si vaste puisqu'il va de l'infiniment petit à l'infiniment grand, mais dont l'intérêt est quand même centré sur la terre où l'homme habite, nous pourrions lui rappeler que ce monde n'est pas pour nous l'étranger, le pays dont il faut, tant bien que mal, s'accommoder, mais la terre du Seigneur, placée dans les cieux «qui racontent la gloire de Dieu», et où nous avons été mis par le créateur, père du Christ, pour y vivre et même pour y régner. Nous sommes « chez nous » ici-bas, parce que chez notre Père. C'est sur cette terre que son fils a assumé notre nature, et dans cette terre que sa croix a été plantée, parce que c'est sur elle que s'effectue notre destinée, qui est d'être et de manifester que nous sommes ses enfants.

Quelle audace, penserez-vous, d'avoir osé entreprendre un pareil tour d'horizon. Je suis d'accord; aussi bien ces quelques minutes ne me permettaient que de suggérer certaines perspectives, et rien de plus. Mais ne fallait-il pas au moins le tenter puisque j'étais placé devant cette question qui pouvait être un appel en même temps qu'un défi : Que nous propose la Faculté de théologie?

L'apôtre Pierre, nous dit le livre des Actes (3/2-8), se trouvait un jour, au temple, devant un boiteux qui demandait l'aumône. S'adressant à cet homme qui attendait quelque pièce de monnaie, Pierre lui dit : « Je n'ai ni argent ni or, mais ce que j'ai, je te le donne : Au nom de Jésus-Christ de Nazareth, lève-toi et marche. »

A l'instar de l'apôtre, la Faculté de théologie n'a ni argent ni or. Puisse-t-elle pourtant lui ressembler au point de donner — et de donner totalement — ce qu'elle a.

Jaques Courvoisier.

LE MINISTÈRE DANS UNE ÉGLISE UNIE

Dans le dernier numéro de Verbum Caro, *on aura lu l'article de Mlle S. Bickel sur le projet de réunion des Eglises à Ceylan. Les lignes qui suivent donnent, en traduction française, la seconde partie d'une brochure publiée sur ce sujet par un pasteur méthodiste cinghalais, M. D. T. Niles, qui a pris une grande part à l'élaboration du projet d'union et, de manière générale, au mouvement œcuménique*[1]. *Après avoir, dans une première partie, exposé la question historique — que le lecteur connaît déjà — l'auteur en vient au fondement théologique du projet d'union. L'intérêt de ce travail déborde de beaucoup la situation particulière de Ceylan. Il montre comment peuvent se réunir des Eglises diverses en mettant en commun leurs différentes richesses spirituelles dans un ordre à la fois ferme et respectueux de la liberté du Saint-Esprit.* (Réd.)

> Dieu qui a dit: « Que la lumière brille du sein des ténèbres » a fait aussi briller sa lumière dans nos cœurs, pour que la connaissance de la gloire de Dieu resplendisse en la personne de Jésus-Christ. Mais nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin qu'une puissance si grande soit attribuée à Dieu, et non pas à nous.
>
> II Corinthiens 4/6-7.

Nous désirons qu'il y ait à Ceylan une Eglise unie. Mais, en la recherchant, souvenons-nous que, s'il est de notre devoir d'offrir à Dieu un vase conforme à sa volonté (dans la mesure où nous pouvons la discerner), ce vase demeurera toujours un vase *de terre*, entièrement soumis à la grâce souveraine de Dieu qui peut seul le remplir et l'utiliser. Cherchons une Eglise qui, dans sa « foi » et sa « constitution » réponde aux actes dont Dieu a gratifié les siens et qui jalonnent toute l'histoire de l'Eglise. Mais ne nous imaginons pas pouvoir, par elle, nous *emparer* de la présence et de l'œuvre divines.

Il faut que les enfants d'Abraham soient circoncis ; et pourtant la circoncision, en elle-même, n'est d'aucune valeur [2]. Il faut que les fils de la Loi observent le sabbat : et pourtant le Fils de l'homme est maître du sabbat [3]. Israël est le peuple que Dieu a élu ; et pourtant Celui qui a fait monter Israël d'Egypte est aussi Celui qui a fait monter les Philistins de Caphtor et les Syriens de Kir [4]. Il faut observer les commandements divins, il faut que les

[1] D. T. Niles, *The Temple of Christ in Ceylon.* Published by The Methodist Missionary Society, 25 Marylebone Road. London : N. W. 1 1948.
[2] Galates 5/6.
[3] Marc 2/28.
[4] Amos 9/7.

communautés auxquelles, de par la nécessité de l'histoire, incombent des responsabilités particulières, s'en acquittent fidèlement ; et pourtant aucun acte d'obéissance humaine ne saurait tenter de forcer le royaume de Dieu [1].

C'est un trait commun à toutes les religions que cette violence faite au royaume de Dieu. L'indigène d'Afrique qui châtie son idole, le prêtre hindou qui récite son « mantram », le peuple juif qui divinise son Temple [2], le bouddhiste du Tibet qui tourne son moulin à prières, tous s'imaginent, chacun à leur manière, pouvoir s'emparer de Dieu et en faire leur possession assurée. Jusque dans l'Eglise, le royaume de Dieu a été violenté. Mais souvenons-nous-en, au moment même où nous recherchons une Eglise unie : Jésus lui-même ne fait pas violence au règne, à la souveraineté de Dieu : il les *annonce* [3] comme la bonne *nouvelle* de son Evangile.

La division de l'Eglise est un *péché* dont nous devons nous repentir et nous détourner par une compréhension plus fidèle de la manière dont Dieu conduit son Eglise et par une obéissance plus stricte à ses ordres. Elle est aussi un *fait historique*, permis par la providence de Dieu, et où se sont manifestées de multiples manières sa présence, sa rédemption et sa puissance divines. Et par elle nous avons appris que Dieu demeure toujours le Seigneur de son Eglise.

En conséquence, une Eglise unie devra s'efforcer de maintenir la polarité, la tension entre la notion catholique d'*intégralité et de continuité visibles* et la notion protestante, qui souligne la nécessité interne d'une rupture avec cette continuité visible chaque fois qu'il s'agit de rendre clairement témoignage à *l'action continue de la grâce divine*. Amoindrir cette tension au profit de l'un ou de l'autre des deux pôles serait rejeter l'enseignement si clair que Dieu nous a donné et dont témoigne la totalité de l'histoire de l'Eglise.

Les caractères spécifiques du ministère chrétien

Cette étude a pour titre : « Le ministère dans une Eglise unie. » Si nos remarques préliminaires sont vraies, notre effort devra tendre moins à construire une « théorie » du ministère qu'à formuler la « pratique » qui donnera à l'Eglise unie des ministères répondant tout ensemble aux exigences catholiques et protestantes. Aussi bien, catholicisme et protestantisme ne sont-ils pas des éléments disparates que nous devrions maintenant tenter d'unir. Ils sont plutôt des aspects complémentaires d'une même évolution, issue d'une même origine. Et notre effort doit tendre moins à innover une « pratique » de l'Eglise unie touchant le ministère qu'à découvrir sur ce point les caractères fondamentaux de l'Eglise elle-même, dès les temps apostoliques.

[1] Matthieu 11/12.
[2] Jérémie 7/4.
[3] Luc 16/16.

L'étude du Nouveau Testament montre toujours davantage, à ce sujet, que les quatre principes suivants caractérisent la *forme* du ministère ecclésiastique :

1. La souveraineté de la congrégation.
2. La délimitation et la mise à part du ministère.
3. La triple ordonnance de la fonction ministérielle.
4. La surveillance, soit apostolique soit épiscopale, fondement et expression de l'unité.

1. La souveraineté de la congrégation [1]

C'est la communauté chrétienne dans son ensemble qui est le Corps de Christ et c'est dans la réalité de sa vie commune que l'Esprit se manifeste. La congrégation consiste en un groupe quelconque de chrétiens vivant de cette vie commune. Il n'y a rien au-delà d'elle. La communauté que remplit le Saint-Esprit est compétente pour ordonner sa propre vie. « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté [2]. »

Le terme de « congrégation » suggère immédiatement à certains l'idée d'une communauté isolée, groupée autour d'un pasteur ; à leur avis, le principe de la souveraineté de la congrégation entraînerait nécessairement une forme décentralisée du gouvernement de l'Eglise. Pour d'autres, ce terme évoque plutôt l'Eglise dans son ensemble, et ils réclament au nom du même principe une forme centralisée du gouvernement ecclésiastique.

En disant : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux [3] », Jésus établissait la suffisance de la congrégation par opposition à l'insuffisance de l'individu. Il n'entendait pas se prononcer en faveur de l'autonomie d'un petit groupe soustrait au contrôle d'un plus grand. De fait, la constitution de l'Eglise naissante présente visiblement, selon le Nouveau Testament, un élément de contrôle central et un élément d'autorité décentralisée. Contrôle central dont nous avons un bon exemple dans le fait que Paul désigne lui-même les anciens des Eglises qu'il a fondées [4]. Autorité décentralisée dont témoigne, par exemple, la forme consultative sous laquelle la décision de la conférence de Jérusalem fut communiquée aux Eglises [5].

Il semble ainsi que le principe de la souveraineté de la congrégation, loin de déterminer la forme de gouvernement de l'Eglise, requiert simplement que le Corps des chrétiens dans son ensemble prenne lui-même, et dans tous les domaines, les décisions qui le concernent. Le terme de « congréga-

[1] En anglais : *ultimacy*. Nous ne trouvons pas de meilleure traduction (et encore est-elle loin d'être bonne) que le terme de souveraineté, pour exprimer ce caractère d'instance suprême reconnu à la communauté chrétienne, qu'elle soit locale ou œcuménique. *N. d. t.*

[2] II Corinthiens 3/17. Jean 8/31-32.

[3] Matthieu 18/20.

[4] Actes 14/23.

[5] Actes 15/1 sqq.

tion » est *relatif* : il désigne l'ensemble du Corps des chrétiens engagés dans l'exercice de toute fonction relevant de leur vie commune.

Cela signifiera, pour la « pratique » d'une Eglise unie :

a) que la constitution qui gouvernera l'Eglise unie devra être arrêtée et acceptée par l'Eglise unie dans son ensemble ;

b) que chaque paroisse possédera le droit de se gouverner elle-même, dans les limites prévues par la constitution et sans porter préjudice à l'exercice de l'autorité centrale prévue par la constitution ;

c) que, dans le domaine particulier du ministère, la congrégation — c'est-à-dire la paroisse aussi bien que l'ensemble de l'Eglise — possédera le droit premier et effectif de choisir les ministres, de contrôler leurs pouvoirs et de veiller au maintien des ministères dont elle est responsable.

2. La délimitation et la mise a part du ministère

Le Nouveau Testament montre clairement que, dès l'origine, il y eut des hommes mis à part dans la vie de l'Eglise et chargés de responsabilités particulières. C'étaient les « dispensateurs des mystères de Dieu »[1], *des hommes mis à part désignés par un appel de Dieu, authentifiés par les directives divines reçues par l'Eglise à leur sujet, Dieu les douant du charisme adéquat à leur fonction.*

Serait-ce une tautologie que de mentionner, outre les charismes différents, les fonctions différentes de ces hommes « mis à part »? Non pas, on insiste alors, et à juste titre, non plus seulement sur les dons spéciaux accordés par Dieu, mais sur la place de caractère *sacramentel* qu'occupaient, au sein de la vie de l'Eglise, ceux qui en étaient les porteurs.

C'étaient dans l'Eglise des symboles attestant qu'elle n'était pas seulement une institution humaine, mais bien une société divine voulue par Dieu en Christ.

Au début le collège apostolique primitif était seul à posséder ce caractère [2]. Les Douze avaient été désignés par le Christ et reconnus comme tels par l'Eglise. Mais bientôt l'Eglise en vint à se rendre compte que *l'appel du Christ à l'apostolat était toujours une réalité contemporaine.* C'est parce que l'Eglise avait reconnu cette réalité que Paul, Barnabas, Jacques, les autres frères du Christ, Andronicus et Junias sont tous appelés apôtres [3] et que, par ailleurs, tous les croyants sont exhortés à aspirer à l'apostolat [4].

Il est probable que l'Eglise, dans son ensemble, ait mis pour condition à la reconnaissance d'une vocation apostolique, le fait d'avoir vu le Christ ressuscité [5]. Pourtant il importe de remarquer que cette condition n'était

[1] I Corinthiens 4/1.
[2] Actes 5/13.
[3] Actes 14/14, Galates 1/19, I Corinthiens 9/5, Romains 16/7.
[4] I Corinthiens 12/31.
[5] I Corinthiens 9/1, 15/5, sqq.

ni suffisante ni même parfois nécessaire. Cinq cents frères avaient vu le Ressuscité [1] mais nous n'avons aucun lieu de croire que l'Eglise les ait tous reconnus comme apôtres, aucune preuve non plus qu'Andronicus et Junias, ou les frères de Jésus, Jacques excepté, aient vu le Seigneur après sa résurrection [2]. Souvenons-nous aussi que Paul eut peine à faire reconnaître son apostolat dans certaines parties de l'Eglise [3].

Mais les apôtres n'étaient pas les seuls ministres de l'Eglise, les seuls chrétiens mis à part. Il y en avait d'autres encore, les uns désignés par les apôtres comme anciens des Eglises [4], d'autres remplissant des fonctions analogues en vertu d'une reconnaissance unanime de la part des congrégations qu'ils servaient [5].

On a tenté d'établir une distinction entre ministère *local* et ministère *charismatique*. Le ministère local se fonderait sur la congrégation qui le reconnaît et l'autorise, le ministère charismatique sur les apôtres qui l'instituent. Mais le Nouveau Testament lui-même considère tous les ministères comme charismatiques, quelle que soit la façon dont ils ont été institués. Ainsi, les anciens d'Ephèse ont été probablement *désignés* par Paul, mais, s'ils sont « ministres », ce n'est pas tant en vertu de cette désignation que parce que le Saint-Esprit les a établis évêques sur le troupeau [6]. De même il est évident que le ministère exercé dans la première congrégation d'Antioche était fondé sur une « reconnaissance locale » et que pourtant la visite de Barnabas, faite au nom des apôtres, n'avait nullement pour but de transformer ce ministère local en ministère charismatique, mais bien d'établir la communion avec les chrétiens d'Antioche et de les introduire ainsi dans l'unité de l'Eglise [7]. Notons à ce sujet que Pierre et Jean, venant en Samarie où Philippe l'évangéliste avait formé une congrégation, ne désignèrent pas d'anciens mais se bornèrent à prier pour que les croyants fussent remplis du Saint-Esprit [8].

Nous pouvons maintenant dessiner à grands traits l'image néotestamentaire de l'Eglise.

1. L'Eglise est une communauté remplie du Saint-Esprit, et composée de plusieurs congrégations en communion les unes avec les autres.

2. Sa vie dans l'Esprit se manifeste par l'existence en son sein des fruits de l'Esprit en général [9] et des dons de l'Esprit en particulier [10].

[1] I Corinthiens 15/6.

[2] A propos de Barnabas, Clément d'Alexandrie (Stromates 2/20) se fait l'écho d'une tradition selon laquelle cet apôtre aurait été l'un des Septante, et dans ce cas, on pourrait le supposer compris dans le groupe anonyme mentionné après les Onze, Luc 24/33.

[3] I Corinthiens 9/2.

[4] Actes 14/23.

[5] Actes 13/1 sqq.

[6] Actes 20/28.

[7] Actes 11/19 sqq.

[8] Actes 8/15.

[9] Galates 5/22.

[10] I Corinthiens 12/1 sqq.

3. Elle est une institution divine, soutenue et sanctionnée par le Seigneur, elle perpétue ainsi le ministère terrestre du Christ, grâce au fait qu'elle possède au centre de sa vie *visible* ceux que le Seigneur a désignés lui-même.

Ce dernier groupe, composé des apôtres (les Douze et tous ceux que l'appel du Seigneur y aura ajoutés), des anciens, des pasteurs et des docteurs qui, dans chaque congrégation ont été mis à part pour prendre soin du troupeau, nous l'appelons le «ministère» (*ministry*) ordre qui se distingue du laïcat par son caractère sacramentel.

Paul nous donne, pour l'Eglise primitive, trois listes de ministères qu'il qualifie tous indifféremment de « dons [1] ». Pourtant ceci n'infirme en rien la distinction que nous avons relevée entre le ministère et le laïcat. Aussi bien ces listes ont-elles un but tout différent : Paul veut rendre compte de la vie de l'Eglise dans sa totalité et sa diversité, marquer la contribution de tous les membres au développement de l'ensemble, sans qu'aucun puisse se targuer d'un avantage quelconque. De plus, il décrit manifestement des « activités », non des personnes. Il n'entend nullement affirmer, par exemple, qu'un apôtre serait incapable de parler en langues, un docteur de guérir. La distinction faite plus haut entre ministres et laïques n'est donc pas contraire à l'enseignement de Paul. Elle affirme simplement l'importance du ministère pour l'ensemble de l'Eglise sans nier celle du laïcat. Le Nouveau Testament, nous l'avons vu, témoigne de l'importance du ministère en relatant l'histoire du développement de l'organisation dans l'Eglise [2].

Dans la « pratique » de l'Eglise unie, le principe de la mise à part du ministère signifiera :

a) que personne ne sera nommé au ministère sans la volonté de l'ensemble de l'Eglise, s'exprimant sous la forme prévue par la constitution ;

b) que les pouvoirs et les fonctions du ministre seront également déterminés par la constitution, dans la mesure où ces pouvoirs et ces fonctions n'appartiennent pas déjà à l'ordre du ministère comme tel ;

c) que seront reconnues comme fonctions appartenant normalement à l'ordre du ministère comme tel, celles qui sont de nature sacramentelle ;

d) que les sacrements centraux de l'Eglise, c'est-à-dire l'ordination et la célébration de la cène, seront considérés par l'Eglise comme des actes relevant spécialement de l'ordre du ministère [3].

Mais une telle « pratique », basée sur le principe d'un ministère séparé, ne fait-elle pas violence au droit souverain de la congrégation et à tout ce qu'il implique ? La réponse est un Non catégorique. Car le principe de la souveraineté de la congrégation ne réclame rien de plus que la « reconnais-

[1] Ephésiens 4/11, I Corinthiens 12/4 sqq. Romains 12/4 sqq.

[2] Voir plus bas l'examen plus détaillé des conditions de validité du ministère.

[3] Ceci ne concerne nullement la validité des sacrements, pas plus d'ailleurs que leur administration par des laïques. On n'entend ici rien démontrer d'autre que la nécessité de maintenir la différence entre le ministère et le laïcat dans la vie de l'Eglise. Voir plus bas, l'examen des conditions de validité des sacrements.

sance » par l'Eglise du ministère ecclésiastique. Or, cette reconnaissance est l'une des conditions de l'entrée dans le ministère.

Mais est-il nécessaire qu'il y ait dans l'Eglise chrétienne un « ordre » distinct du laïcat, alors que l'Eglise, dans son ensemble, est définie comme un « sacerdoce royal », comme une « nation sainte [1] »? Non certes, s'il s'agissait d'un *ordre médiateur* destiné à suppléer, en face de Dieu, aux laïques alors incapables, prétendûment, d'exercer eux-mêmes leur vocation chrétienne. Oui, s'il s'agit d'un *ordre sacramentel*, destiné à attester, au sein même de la vie de l'Eglise, que cette dernière est une institution divine. *En effet, l'existence de cet ordre sacramentel au sein de l'Eglise est la raison majeure qui permet de définir toute l'Eglise comme un corps médiateur.* Or, souvenons-nous-en, c'est l'Eglise tout entière et non chacun de ses membres pris isolément, qui est qualifiée de « sacerdoce »; et *la communauté tout entière est un sacerdoce à l'égard du monde, car elle fait pour le monde entier et à sa place ce que celui-ci ne saurait faire lui-même.* « Vous êtes la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis afin que vous annonciez les vertus de Celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. »

3. La triple ordonnance de la fonction ministérielle

Une lecture attentive du Nouveau Testament montre que, sans aucun doute, les fonctions exercées par ceux qui ont été mis à part au sein de l'Eglise se répartissent en trois groupes se rapportant chacun à l'un des trois principaux objectifs de l'Eglise:

a) la fonction de *surveillance* nécessaire pour préserver l'unité de l'Eglise;



b) la fonction du *ministère pastoral* (*pastoral ministration*), nécessaire pour édifier l'Eglise;

c) la fonction d'*auxiliaire*, nécessaire pour venir en aide au ministère (*ministry*) principal.

La formation de l'Eglise

La résurrection du Christ marque la rupture entre l'Eglise chrétienne et le judaïsme. Ce qui importait le plus à l'Eglise primitive était donc la présence en son sein de ceux qui avaient vécu avec Jésus, qui l'avaient connu lorsqu'il était dans sa chair et qui pouvaient attester l'avoir vu lui, le même Jésus [2] après sa résurrection. Ainsi, dès que l'Eglise eut commencé à se grouper [3], son premier souci fut de constituer le témoignage à rendre au Seigneur ressuscité. Dans ce premier groupe, nombreux étaient ceux qui avaient connu

[1] I Pierre 2/9.
[2] Actes 1/21-22, 2/32.
[3] Actes 1/14-15.

Jésus au temps de sa chair et qui pouvaient attester sa résurrection [1], mais, au lieu d'en reconnaître autant que possible, on n'en désigna qu'un seul, et ce fut pour remplacer Judas.

Cela tenait probablement à l'attente du retour immédiat de Jésus et, par suite, au souci de ne pas changer la constitution que le Seigneur avait lui-même donnée à la communauté en choisissant les Douze.

Bientôt le besoin se fit sentir de confier à d'autres chrétiens des tâches particulières. Ceux-ci devinrent les auxiliaires du groupe apostolique principal. Les Sept [2] furent les premiers à être ainsi désignés. Leur fonction était occasionnelle, mais la nécessité d'avoir un organe auxiliaire permanent pour s'acquitter de tâches qui pouvaient survenir inopinément doit avoir existé dès le début. Il se peut que Paul fasse allusion à cet organe quand il parle du don d'« assister » [3]. Ainsi, dès le début de l'Eglise, deux groupes d'hommes constituent son ministère : les douze apôtres et un groupe d'auxiliaires.

L'expansion de l'Eglise

Les premières persécutions et la dispersion de l'Eglise [4] firent changer les choses. Les Eglises se multiplièrent, des *prophètes* apparurent au sein de la vie de l'Eglise et les apôtres durent se déplacer pour visiter les communautés. Il y eut, semble-t-il, trois types de prophètes, semblables par le charisme, mais différents par la place qu'ils occupaient dans la vie de l'Eglise. C'étaient tout d'abord les premiers *prophètes itinérants*, un groupe de laïques allant d'Eglise en Eglise et présidant à la célébration de l'eucharistie dans les Eglises qu'ils visitaient. La Didaché, écrite à la fin du premier siècle, parle de ce fait comme d'une coutume établie. Puis, il y avait ceux qui étaient moins prophètes itinérants que *prophètes-docteurs* rattachés à une congrégation particulière, au sein de laquelle ils fonctionnaient comme anciens, avec le consentement de tous. La première Eglise d'Antioche a connu, semble-t-il, ce type de ministère [5]. D'autres prophètes, enfin, voyageant d'Eglise en Eglise, ne se limitaient pas à un ministère prophétique comme les premiers, mais ils y adjoignaient un ministère de « surveillance ». On se mit à leur donner, à eux aussi, le titre d'apôtres. Paul et Barnabas sont des exemples de ces *prophètes-apôtres* [6]. L'emploi du terme apôtre en lieu et place de celui de prophète, dans la Didaché, est dû probablement au fait que, précisément, un prophète pouvait devenir apôtre. Au moment où la Didaché fut écrite, le premier type de prophète était tombé en discrédit si bien que la Didaché

[1] Jésus eut beaucoup de disciples, et nous savons qu'il apparut à cinq cents d'entre eux après sa résurrection. I Corinthiens 15/6.

[2] Actes 6/1 sqq.

[3] I Corinthiens 12/28.

[4] Actes 8/1.

[5] Actes 13/1.

[6] Actes 13/2.

recommande que le prophète s'établisse dans la congrégation, ou qu'alors la congrégation établisse un ministère régulier, évêques et diacres, pour la célébration de l'eucharistie.

L'Eglise primitive, avons-nous dit, était consciente de la réalité contemporaine de l'appel du Christ à l'apostolat. Il faut le rappeler à propos des prophètes-apôtres. *Personne ne devenait apôtre par ordination.* On accédait à l'apostolat en établissant, dans l'Eglise, la certitude que l'on avait été appelé à ce ministère. En lisant les épîtres aux Corinthiens, nous trouvons une telle certitude en train de s'établir à propos de Paul. Nous savons aussi que Philippe, l'évangéliste, auquel le Nouveau Testament ne donne pas le titre d'apôtre, le reçut plus tard[1].

Mais cette porte ouverte à l'apostolat ne risquait-elle pas de conduire à des abus? Sans doute, mais cette ouverture est une condition essentielle de l'œuvre de Dieu dans son Eglise, dans la communauté qu'il remplit lui-même de son Esprit. Il se peut que l'on conteste un apostolat authentique. Il se peut aussi que l'on approuve un faux apostolat. Mais Dieu n'en demeure pas moins avec son Eglise pour la conduire dans toute la vérité. D'ailleurs, l'Eglise n'est pas laissée dans l'ignorance, elle a les moyens de reconnaître un apôtre véritable. L'apôtre véritable possède la puissance et l'autorité de son Maître pour chasser les démons, guérir les maladies, proclamer l'Evangile et rassembler l'Eglise[2]. En d'autres termes, il est revêtu de la puissance de l'Esprit, il a le ministère de la Parole et la surveillance de l'Eglise[3]. « En vérité, déclare Paul aux Corinthiens, les preuves de mon apostolat ont éclaté parmi vous par une patience à toute épreuve, par des signes, des prodiges et des miracles[4]. »

Ainsi, dans la seconde étape de la vie de l'Eglise, nous assistons à un nouveau développement de la forme du ministère : au groupe des douze apôtres s'ajoutent les prophètes-apôtres, appelés directement par Dieu, tandis que, dans chaque congrégation, apparaît une fonction d'ancien exercée par les prophètes-docteurs à côté de l'existence stable du groupe des auxiliaires.

L'organisation de l'Eglise

Presque dès le début de l'expansion de l'Eglise, les apôtres auxquels incombait la fonction de surveillance voyagèrent beaucoup non seulement pour créer eux-mêmes de nouvelles congrégations, mais encore pour établir la communion[5] entre les diverses congrégations partout où elles s'étaient

[1] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 3/31.
[2] Marc 6/7, 3/14-15, Matthieu 10/1, Luc 9/1 sqq. (Cf. Marc 9/38-40, Luc 11/20.)
[3] Actes 6/4, 2/42.
[4] II Corinthiens 12/12.
[5] Nous employons le terme de « communion » (*fellowship*) pour désigner cette surveillance exercée par les apôtres sur les Eglises, en nous référant à Actes 2/24. Voir aussi plus bas.

formées. Nous lisons par exemple que Pierre et Jean se rendent en Samarie pour établir la communion avec la congrégation fondée par Philippe [1], que Pierre entreprend une grande tournée de visites aux chrétiens disséminés [2], que les apôtres envoient Barnabas à Antioche, dont l'Eglise avait été fondée par quelques chrétiens hellénistes [3], que Silas, Barnabas et Paul porteurs de la lettre de la conférence de Jérusalem, sont députés aux Eglises d'Antioche, de Syrie et de Cilicie [4], que Paul et Barnabas visitent à plusieurs reprises les Eglises qu'ils ont fondées [5]. Outre ces visites personnelles, les apôtres maintiennent aussi la communion et la surveillance par des lettres pastorales telles que les épîtres de Jacques, de Pierre et de Jean. L'épître aux Ephésiens, semble bien être, elle aussi, une encyclique pastorale adressée par Paul à un groupe d'Eglises de la Gentilité, dont quelques-unes n'avaient même pas été fondées par lui.

Dans mainte Eglise visitée par les apôtres, il y avait probablement déjà des anciens reconnus par la congrégation. Ainsi nous n'apprenons jamais que Pierre, Jean ou Jacques aient désigné des anciens dans une Eglise et cela n'est pas surprenant puisque ces apôtres travaillaient en premier lieu parmi des chrétiens d'origine juive, connaissant donc le gouvernement presbytéral des synagogues et capables de s'organiser eux-mêmes sur ce modèle. Dans les Eglises d'origine païenne, au contraire, il semble bien que Paul ait lui-même désigné des anciens [6], les ordonnant parfois par l'imposition des mains, qu'il invitait les anciens déjà établis, s'il y en avait dans la congrégation, à donner avec lui [7].

Sur désignation spéciale, il semble que les anciens aient également rempli une fonction de surveillance à l'égard d'un groupe de congrégations et c'est ainsi qu'ils furent aussi appelés évêques [8]. Il importe aussi de remarquer que les deux seuls passages du Nouveau Testament qui mentionnent les diacres mentionnent aussi un autre groupe, celui des évêques précisément, alors que les anciens ne sont pas cités en tant que groupe à part [9].

En résumé, nous pouvons décrire comme suit le développement que, sous la direction des premiers apôtres eux-mêmes, a pris la forme du ministère ecclésiastique :

1. Les douze apôtres, augmentés d'autres chrétiens reçus comme apôtres, remplissent la fonction de « surveillance » et établissent la « communion » entre les diverses congrégations.
2. Les congrégations sont desservies par des anciens, qui remplissent aussi la fonction de « surveillance » à la place des apôtres.
3. Les diacres fonctionnent comme auxiliaires.

[1] Actes 8/14 sqq. [2] Actes 9/32. [3] Actes 11/12. [4] Actes 15/22.
[5] Actes 15/36.
[6] Actes 14/23.
[7] I Timothée 4/14, II Timothée 1/6.
[8] Telle semble avoir été la pratique des congrégations où ne résidait pas d'apôtre. A Jérusalem, par exemple, l'apôtre Jacques était évêque.
[9] Philippiens 1/1, I Timothée 3/1, 3/8.

Inutile d'ajouter que ces trois groupes, bien que constituant l'ensemble de ceux qui avaient été «mis à part» n'en possédaient pas moins, les uns et les autres, aux yeux de l'Eglise, un statut fort différent. Si nous tentons de formuler la pensée des chrétiens d'alors à ce sujet, nous dirons que, pour eux, *les apôtres représentaient l'épiscopat du Christ, tandis que les anciens et les diacres représentaient la réalité sacramentelle de la communauté chrétienne. Mais les apôtres ne tardèrent pas à mourir et les prophètes tombèrent généralement dans le discrédit, de sorte que l'Eglise ne se montra guère disposée à leur reconnaître l'apostolat. Dans ces circonstances, la fonction d'«épiscopos locum tenens» fut séparée du presbytérat et érigée en ordre particulier. Quelle évolution eût été plus naturelle?*

Il importe de rappeler que l'épiscopat ainsi formé, bien que succédant chronologiquement à l'apostolat, suppose un principe tout différent. *L'épiscopat pouvait comporter une succession par ordination, tandis que l'accession à l'apostolat dépendait exclusivement d'un appel direct de Dieu,* appel authentifié par les directives que Dieu avait données à l'Eglise touchant la personne des apôtres. Ce changement de principe, opéré consciemment dans l'Eglise primitive, est attesté par le fait que, dès ce moment — c'est-à-dire dès la clôture de l'époque apostolique — la pratique reconnue de l'Eglise fut de conférer le ministère par le rite de l'ordination avec imposition des mains par les évêques[1].

En ce temps-là, l'Eglise était déchirée par l'hérésie et menacée par la persécution, le canon du Nouveau Testament n'était pas encore fixé. Durant ces années critiques, l'Eglise eût peut-être perdu son unité, si elle n'avait adopté la double pratique de la surveillance épiscopale et de la succession au ministère par ordination épiscopale. *L'épiscopat fut ainsi le lien de l'unité*[2].

Le Nouveau Testament nous conduit donc à reconnaître une triple ordonnance de la fonction ministérielle et nous ferons bien d'accepter cette ordonnance comme une directive donnée à l'Eglise par la providence de Dieu. En *pratique*, cela signifiera, pour l'Eglise unie :

a) que l'Eglise doit posséder un organe de surveillance, l'épiscopat, et que cette surveillance se manifestera en particulier dans le fait que l'épiscopat sera l'origine de toutes les autres ordinations;

b) que l'ordre des évêques différera de celui des presbytres en ce que la consécration à l'épiscopat ne pourra être conférée que par des évêques (tandis que l'ordination au presbytérat relèvera de l'évêque assisté des presbytres);

c) que la procédure pour l'élection des évêques et le détail de leurs fonctions seront définis par la constitution ecclésiastique.

[1] Les seuls passages du Nouveau Testament où ce rite semble servir à conférer une fonction ministérielle se rapportent à Timothée. (I Timothée 4/14, II Timothée 1/6.) Encore cette interprétation est-elle contestée par des exégètes tels que HORT, *The Christian Ecclesia*, p. 216 et Newton FLEW, *Jesus and His Church*, p. 204.

[2] «Il est nécessaire que vous ne fassiez rien sans l'évêque.» IGNACE d'Antioche, Tralliens, 2/2, vers 110 p. C.)

4. Le fondement de l'unité

Ce que nous cherchons à découvrir, à Ceylan, c'est une Eglise unie. Pourtant, nous savons bien que, même après la réunion des Eglises dans notre pays, il restera encore dans le monde des Eglises baptistes, anglicanes, presbytériennes, congrégationalistes et méthodistes[1]. L'Eglise de Ceylan ne serait-elle alors qu'une Eglise de plus ? Pas exactement, puisque, dans la mesure où elle sera une Eglise véritablement unie, elle fondra en un tout organique les divers héritages des Eglises qui la composeront.

Les éléments congrégationalistes, presbytériens et épiscopaux constituent chacun, nous l'avons vu, une part du trésor de l'Eglise, telle que le Nouveau Testament nous la présente au moment de sa première expansion. Si l'Eglise put jadis contenir tous ces éléments, pourquoi n'en serait-il pas de même aujourd'hui ? Certes, dans l'intervalle, ces éléments se sont exprimés séparément, dans des Eglises indépendantes les unes des autres. Mais aujourd'hui, nous sommes convaincus qu'il est temps de les rassembler, car nous sentons que nous avons redécouvert le secret de l'unité de l'Eglise. En est-il bien ainsi ?

Selon le Nouveau Testament, l'unité de l'Eglise reposait sur l'« enseignement et la communion des apôtres, la fraction du pain et les prières[2] ». Or, nous sommes d'accord aujourd'hui sur le contenu de l'enseignement apostolique, l'importance de l'eucharistie dans le culte et la nécessité de la prière en commun. Pouvons-nous nous mettre également d'accord sur ce qui constitue pratiquement la « communion des apôtres » ? Dans l'Eglise du Nouveau Testament, la communion avec les apôtres était fondée sur la surveillance apostolique, puis, après la mort des apôtres, nous l'avons vu, sur la surveillance épiscopale. Telle doit donc être pour nous aussi, le fondement de l'union.

Mais, en faisant de la surveillance épiscopale la base de *l'unité*, nous n'entendons nullement en faire aussi un gage de *validité*. La validité dépend de la grâce souveraine de Dieu et l'œuvre de la grâce n'est visible qu'à ceux qui ont des yeux pour voir. Quand Jésus comparaît l'œuvre de l'Esprit divin au souffle du vent[3], Nicodème se scandalisait, car il découvrait que la fidélité des Juifs aux formes traditionnelles ne leur assurait pas de droits sur Dieu. Dieu demeurait libre. Dieu demeure toujours libre. Succession épiscopale et succession apostolique sont deux. La succession apostolique n'est jamais une possibilité humaine : « Le vent souffle où il veut, (...) mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. »

Celui qui, sans être l'un des Douze, chassait les démons au nom de Christ exerçait un ministère valide. Valide, l'eucharistie célébrée par un prophète laïque. Valides, les ordinations conférées par les congrégations qui choisissaient leurs anciens. Valide, le ministère de Paul, quoique contesté par

[1] Ces confessions sont celles qui songent à s'unir, à Ceylan. *N. d. t.*
[2] Actes 2/42.
[3] Jean 3/8, cf. Romains 3/1 sqq.

une partie de l'Eglise. La reconnaissance de son apostolat par les chefs du collège apostolique[1] n'avait nullement pour effet d'en fonder la validité. Il s'agissait seulement de la reconnaître, cette validité, et d'établir ainsi l'unité entre les Eglises pagano-chrétiennes qu'il avait fondées, et les Eglises judéo-chrétiennes. Le ministère de Jean Calvin, par exemple, a été contesté par une partie de l'Eglise. Mais, en contestant ce ministère, on ne saurait le rendre invalide. On ne fait alors que briser l'unité de l'Eglise.

En conséquence, si l'on veut porter remède à la division de l'Eglise, on acceptera une surveillance épiscopale commune. Cette surveillance s'étendra d'emblée aux Eglises dont l'origine apostolique avait été contestée. Et ces Eglises l'accepteront puisqu'elles verront en même temps reconnue la validité de leurs ministères.

Comprenant que l'on considère leur ministère comme « un véritable ministère de la Parole et des sacrements[2] », ces Eglises pourront accepter l'épiscopat comme un des éléments constitutifs de l'union.

L'établissement d'une Eglise unie à Ceylan signifiera alors :

a) qu'on établira sans délai une surveillance épiscopale ;

b) que la continuité de l'ordre épiscopal sera maintenue sans rupture ;

c) que toutes les ordinations données ultérieurement par l'Eglise unie relèveront de l'épiscopat ;

d) que le ministère des Eglises qui s'unissent — qu'elles soient épiscopales ou non — sera reconnu sans distinction comme ministère de l'Eglise unie ;

e) que l'Eglise unie n'interdira pas l'intercommunion avec les autres branches des Eglises qui s'unissent ; en d'autres termes, qu'elle ne fera pas de l'épiscopat un gage de validité.

Une Eglise unie doit avoir une foi si ample en l'œuvre de Dieu qu'elle puisse maintenir sa vie et sa constitution sans craindre d'étendre sa communion à d'autres Eglises. L'exclusivisme, ecclésiastique ou moral, en matière de communion n'aboutit qu'à créer des sectes. Nous n'avons pas le droit de barricader la table du Seigneur, ni de nier qu'elle soit aussi dressée dans d'autres Eglises, sous prétexte que celles-ci ne posséderaient pas toutes les marques requises et, à notre avis, nécessaires, ou que leurs membres ne répondraient pas à l'idée que nous nous faisons de la sainteté.

Une Eglise unie doit être catholique, elle doit être protestante, elle ne saurait être sectaire.

Une Eglise unie

Comment former une Eglise unie ? Il y faut davantage certes qu'un simple rassemblement d'Eglises dans un cadre épiscopal. Nous ne pouvons « achever dans la chair » ce qui a été « commencé dans l'Esprit[3] ». Que

[1] Galates 1/18-19.
[2] *Proposed scheme of Church Union in South India*, 7e éd., p. 2.
[3] Galates 3/3.

faudrait-il d'autre, sinon l'offrande, faite à chaque Eglise par toutes les autres, de toute l'autorité et de toute la grâce qu'au nom de Dieu et par son Esprit elles ont exercées séparément, de sorte que Dieu puisse investir l'Eglise unie de toutes ces autorités, de toutes ces grâces et de bien plus encore? Reconnaître que « Dieu a répandu sa même grâce divine » par les ministères de toutes les Eglises qui s'unissent, et que ceux-ci sont tous « d'authentiques ministères de la Parole et des sacrements », c'est reconnaître aussi que rien de cette réalité ne pourrait se perdre dans le ministère de l'Eglise unie. *Tous doivent tout partager.* Se borner à juxtaposer ces ministères serait nier l'importance qu'ils revêtent, chacun à leur manière, pour l'ensemble du Corps. Chaque Eglise a rendu un témoignage particulier à certains aspects de la vérité; aussi l'héritage de chacun est-il nécessaire à la perfection du Corps tout entier[1].

Mais comment procéder? La pratique de l'Eglise néotestamentaire nous donne la réponse : « Par la prière et par l'imposition des mains. » C'est ainsi, lisons-nous dans le Nouveau Testament, que procédaient les ministres de l'Eglise, dans toutes les circonstances où ils agissaient au nom de l'ensemble de l'Eglise. S'agissait-il que certains chrétiens reçoivent le Saint-Esprit[2], s'agissait-il de mettre à part certains apôtres pour des tâches spéciales[3], de désigner quelques hommes à un office particulier dans le ministère de l'Eglise[4] ou d'ordonner des hommes au ministère complet[5], dans tous les cas, la pratique normale de l'Eglise fut de procéder « par la prière et par l'imposition des mains ». Telle était la manière reconnue d'accomplir tout acte important.

« C'est la volonté du Christ que son Eglise soit une. C'est à l'Eglise, son Corps, qu'ont été promis les divers dons de sa grâce. C'est aussi la volonté du Christ qu'il y ait un ministère reconnu et pleinement efficace dans toute l'Eglise œcuménique. Etant donnée la division actuelle de la chrétienté, aucun ministère ne correspond pleinement au dessein de Dieu, et le ministère ne retrouvera sa plénitude que par l'union de toutes les parties de l'unique Corps[6]. »

Dès lors — quoi de plus naturel? — l'union envisagée impliquera l'unification des ministères de toutes les Eglises intéressées. *Un rite supplémentaire, accompli par les évêques de l'Eglise unie, marquera l'extension nouvelle de l'ordination de tous les ministres,* inaugurant solennellement la réunion des Eglises en rassemblant leurs héritages respectifs. Le Temple de Dieu est composé de « maint édifice, bien coordonné, » pour devenir « une habitation de Dieu, dans l'Esprit[7] ».

D. T. NILES.

(Traduction de Th. Siegfried, S. Bickel et J.-L. Leuba)

[1] Cf. *Proposed scheme of Church Union in South India,* 7e éd., p. 2.
[2] Actes 8/17 [3] Actes 13/3. [4] Actes 6/6.
[5] I Timothée 4/14.
[6] *Proposed scheme of Church Union in South India,* 7e éd., p. 2.
[7] Ephésiens 2/21-22.

ŒCUMÉNISME

COMMUNAUTÉS ANGLICANES

L'Eglise anglicane est appelée à jouer dans le mouvement œcuménique pour l'unité des chrétiens, un rôle très important. Par son histoire, sa pensée, sa forme, sa vie, elle réunit en elle toute la complexité du christianisme, de ses courants divers et de ses oppositions multiples. De là sa place unique dans les conversations œcuméniques. Elle est vraiment l'Eglise-Pont, la Bridge-Church, comme les Anglais aiment à l'appeler. De cette situation particulière provient aussi le fait qu'elle est une Eglise tiraillée, une Eglise qu'on tire à soi ; on interprète sa tradition à la lumière de la sienne propre. Est-on protestant, on en fait une Eglise protestante, est-on catholique, on se réjouit de son catholicisme. Chacun se retrouve en elle. Chacun la voit à sa manière et généralise l'aspect qui, en elle, lui est le plus sympathique.

Grande richesse de cette Eglise, lieu de réunion, de contact et de fraternité par excellence ! Grand handicap aussi d'une telle situation, où les dangers d'une unité précaire sont si grands et les risques de compromis douteux, si fatals !

C'est ainsi que, vivant quinze jours dans une paroisse anglo-catholique à l'ouest du grand Londres, habitant chez le pasteur, fréquentant les offices et me mêlant à la vie paroissiale, j'avais l'impression de m'être intégré pour la première fois à une vie religieuse parfaitement catholique, peu différente en somme de ce que l'on peut vivre dans une paroisse catholique de la banlieue parisienne ou lyonnaise. Enlevez l'infaillibilité pontificale, l'immaculée conception et l'assomption du point de vue dogmatique, la soumission à Rome du point de vue ecclésiastique et certaines pratiques récentes de piété romaine, à tel prêtre ou laïc français « école nouvelle », et vous avez un bon anglo-catholique, l'esprit anglican en moins. Mais cette question d'esprit est très importante. C'est elle qui permet outre-Manche ce qui est impensable ici. En effet, si je vivais parmi des anglicans qui croyaient à la transsubstantiation, adoraient le saint sacrement exposé sur l'autel, invoquaient la Vierge dans l'*Ave Maria* et pratiquaient la confession sacramentelle, je savais par ailleurs qu'il en existait d'autres, tout à l'autre extrême de l'Eglise, et j'eus l'occasion d'en rencontrer plusieurs, anglicans de la Basse-Eglise, du nord de l'Irlande par exemple, plus calvinistes et puritains peut-être que certains de nos œcuménistes ou liturgistes réformés. Et pourtant les uns et les autres, comme la foule de tous ceux qui s'échelonnent entre ces deux extrêmes (Eglise large, libéraux, etc.) sont dans la même Eglise, se voulant fidèles à la même Bible et au même Livre de prières (bien qu'il y ait, depuis 1928, le choix entre deux formes, assez proches d'ailleurs, et que beaucoup d'anglo-catholiques prennent certaines libertés liturgiques, jusqu'à pratiquer le missel romain) ; tous enfin sont soumis à la juridiction du même archevêque de Canterbury. L'unité réalisée là, souvent fragile, mais toujours pleine de charité et de bon sens, est aussi paradoxale que celle que l'on pourrait imaginer entre une fraction catholique romaine vivante et une fraction protestante, calviniste et œcuménique, en France.

Ce qui n'est pas pensable sur le continent l'est en pays anglo-saxon, et cela tient à une histoire, une tradition, un esprit qu'il ne m'appartient pas de définir ici [1]. Je voudrais simplement faire connaître à beaucoup qui l'ignorent complètement, ce courant de vie, si important dans l'Eglise anglicane, qu'est le mouvement communautaire ou le monachisme anglican.

Il appartenait à la citadelle intellectuelle et spirituelle d'Oxford, qui a vu naître quelques grands mouvements, si importants et décisifs pour l'Eglise, de voir se constituer la première communauté anglicane d'hommes. C'est en effet dans cette ville aux nombreux clochers élégants, aux collèges fameux, cité des traditions, posée comme une pierre finement taillée sur son coussin de gazon ras, c'est dans ce lieu d'abondances et de richesses intellectuelles, artistiques et spirituelles, que l'on trouve la communauté la plus ascétique de l'anglicanisme, la plus ascétique d'Europe, disent certains.

Dans une vaste demeure, prise entre une grande église ouverte sur la rue et un jardin clos de hauts murs, ouvrant sur Marston Street dans le quartier est d'Oxford, une vingtaine de religieux sont groupés en communauté régulière. C'est le jour de la Saint-Jean, à la fin de l'année 1866, qu'un grand contemplatif et homme d'Eglise, appartenant à ce Mouvement d'Oxford de renaissance catholique dans l'Eglise anglicane, le Révérend Richard Meux Benson fondait, avec deux compagnons, la communauté de Saint-Jean l'Evangéliste [2]. Ils prononçaient ensemble les trois vœux de communauté de biens, de célibat et d'obéissance à Dieu dans leur supérieur. Dès 1858, le Père Benson avait conduit les premières vraies retraites spirituelles de silence et de méditation, groupant des pasteurs, des étudiants en théologie ou des laïcs. C'est vraiment à ce ministère de direction spirituelle et de retraite qu'il destinait sa communauté et c'est bien comme conducteurs d'âmes et de retraites que les Cowley-Fathers (on les appelle populairement ainsi du nom du quartier de Cowley où Benson fut vicaire et où il conçut son projet) se sont fait connaître dans leur Eglise, et qu'ils exercent maintenant la plus forte influence.

Mais leur activité ne se borna point à la maison d'Oxford qui d'ailleurs, dès le second fondateur, avait subi de considérables agrandissements. La communauté devint bientôt un véritable ordre qui comprend actuellement une soixantaine de frères, avec plusieurs maisons en Angleterre, et plusieurs dans les missions africaines. Signe authentique de la vérité de leur vocation, ces hommes, contemplatifs de nature, se sentaient poussés vers la mission intérieure et extérieure.

Leur autorité spirituelle est considérable dans l'anglicanisme et, lorsque le supérieur actuel (qu'on appelle en souriant le pape noir de l'anglicanisme) fait connaître sa pensée sur un sujet brûlant, on l'écoute avec respect dans l'Eglise.

Ces hommes en soutane noire, serrée à la ceinture par un triple cordon, sont un peu les Jésuites de l'Eglise anglicane. Leur spiritualité militaire aime les exercices, et l'horaire de la journée est serré. De 5 h. 45 à 21 h. 15, les offices alternent avec la méditation et le travail intellectuel, le ministère dans les collèges voisins et la direction des retraitants. Le matin, à la suite : les «mattins»

[1] Voir sur la situation actuelle de l'Eglise anglicane : Cyrill GARBETT, archevêque d'York : *The Claims of the Church of England*. Ed. Hodder and Stoughton.

[2] Richard Meux BENSON : *The catholic literature Association*. Londres : Westminster House.

anglicanes, prime et l'eucharistie ; à 10 h., tierce ; à midi sexte ; l'après-midi commence par l'office de none et s'achève par l'« evensong » anglican, chanté dans la grande église, auquel les fidèles extérieurs participent (les autres offices sont célébrés dans une chapelle, en semaine). La soirée s'achève par les complies. Ces hommes, qui sont de grands prieurs, en imposent par leur simplicité, leur charité et leur intelligence. C'est un très grand privilège que de pouvoir participer quelques jours à leur vie de prière, à leurs côtés, dans les stalles de la chapelle (car il n'y a pas chez eux la séparation entre Pères, Frères et retraitants à l'office), et spécialement de s'unir à leur intercession qui suit l'office de 14 h., où le supérieur, ouvrant un grand cahier, cite des intentions et des noms, répartis sur la semaine, et où chacun, dans le silence, porte devant Dieu telle œuvre ou telle personne. Toute l'Eglise et toutes les préoccupations du monde sont ainsi présentées à Dieu et l'unité du corps de Christ se réalise ainsi déjà dans une prière ardente, car l'œcuménisme est au cœur des préoccupations de la communauté [1].

Très différent est l'esprit des Pères de Mirefield (au nord de Leeds), et de leur communauté de la Résurrection. On est saisi par la fraternité et la joie qui rayonnent de leur vie. La communauté, fondée en 1892 par celui qui devait devenir l'évêque Gore, et qui ne comprit pendant plusieurs années qu'un petit nombre de frères (six lors de la fondation), est maintenant l'ordre anglican masculin le plus nombreux : soixante-dix religieux répartis entre la maison de Mirefield (Yorkshire), de Leeds, et plusieurs petits centres en Angleterre et en terre de mission (il y a un frère noir) [2].

Ici l'on sent que le témoignage essentiel n'est point comme à Cowley celui d'une discipline spirituelle rigoureuse, mais plutôt celui de la vie communautaire et fraternelle. On cherche à revivre l'expérience de la communauté primitive de Jérusalem (Actes 2 et 4). La communauté veut être dans l'Eglise et le monde un signe concret de ce que le Christ exige des siens sur le plan de la fraternité. Elle veut être et jouer la parabole de la communauté chrétienne dans le même sens que certains prophètes ont été les signes d'une vérité vitale de la foi, qu'ils ont poussée à ses extrêmes conséquences pour la rendre plus frappante : Osée, signe de l'amour de Dieu ; Jérémie de la souffrance rédemptrice ; Jean-Baptiste de la repentance ; François d'Assise de la pauvreté... La communauté de la Résurrection veut être un appel prophétique pour l'Eglise à la communauté chrétienne véritable.

« C'est une nécessité pour l'Eglise, me disait le Père Curtis, l'un des plus connus de Mirefield, que d'avoir dans son sein de ces communautés prophétiques ; cela fait partie du mystère de l'Eglise. En effet, nous voyons, dans le Nouveau Testament, l'exemple de deux sortes de communautés qui s'équilibrent l'une l'autre : la communauté prohétique des Douze, autour du Christ, et la communauté paroissiale des individus et des familles qui ne suivent pas Jésus dans tous ses déplacements, mais où il vient s'arrêter de temps en temps (la famille de Béthanie avec Lazare, Marthe et Marie, par exemple). D'une part, la communauté de ceux qui se sont détachés des contingences sociales, pour tout quitter et pour être un signe extrémiste et frappant, d'autre part la communauté de ceux, plus nombreux, qui sont appelés à rester dans la situa-

[1] Richard Meux Benson : *The Religious Vocation.* Londres et Oxford : Mowbray. 1939.

[2] Voir *The quarterly Chronicle of the Community of the Resurrection.* Wakefield : The West Yorkshire.

tion de tout homme, pour signifier l'intégration sociale de l'Evangile. L'une et l'autre communauté vivent dans le monde, sans être du monde, et soulignent chacune un aspect de l'Eglise complémentaire de l'autre : le détachement du monde et l'attente du royaume, l'insertion de la foi dans la vie sociale et sa transformation par l'Evangile. »

Cette vie communautaire et fraternelle exige une vie de prière intense. D'où l'importance des offices en commun, de la sainte cène et de la méditation. L'église communautaire de Mirefield est vraiment le centre vivant de toute la maison. On y vient constamment pour se replacer devant Dieu dans la communauté des frères et lui remettre son ministère particulier. Une trentaine de Pères habitent Mirefield, mais la moitié est toujours en voyage, visitant les paroisses, les collèges, les camps, pour conduire des retraites, prêcher des missions, exercer la cure d'âme et répandre ainsi le message d'amour, de joie et de fraternité de la communauté qui vit dans le souvenir toujours renouvelé du miracle de la résurrection.

La communauté est aussi enseignante. A Leeds, elle suit dans un séminaire les futurs ministres de l'Eglise, pendant leurs trois ans d'études universitaires profanes, encadrant leur journée par les offices et les entretiens spirituels, théologiques et fraternels. A Mirefield, elle a ouvert un collège théologique en 1908 où une centaine d'étudiants se préparent au ministère dans l'Eglise. Ils s'intègrent là dans une vraie famille spirituelle qui les soutiendra durant toute leur vie, où ils peuvent se choisir un père spirituel et retrouver par la retraite le sens de leur ministère.

Surchargée de besognes de toutes sortes, la communauté ne donne pas l'impression de l'activisme, car la prière est vraiment la source d'où tout découle harmonieusement. Le Père Talbot, ancien supérieur (pendant dix-huit ans), type du grand pasteur et directeur d'âmes, vrai révérend anglican, me disait un jour en sortant de l'office : « Voyez-vous, notre communauté n'agit efficacement que lorsque son ministère découle d'une surabondance de prière. » Et j'entendais ces mots, comme un écho de l'Eglise primitive du livre des Actes : « Chaque jour, tous ensemble, ils allaient assidûment au temple... Et le Seigneur ajoutait tous les jours à l'Eglise ceux qui étaient sauvés » (Actes 2/46-47).

A Kelham, près de Newark, la Société de la Mission sacrée, fondée à peu près en même temps que Mirefield, se consacre surtout à l'enseignement théologique. Les Pères de Kelham (une vingtaine), vêtus de la soutane noire, d'une ceinture rouge et d'un scapulaire bleu pour le travail, vivent en communauté avec les étudiants, qui sont tenus à la plupart des exercices pendant leurs semestres [1]. La discipline spirituelle et intellectuelle y est très serrée, et le collège est reconnu pour le meilleur d'Angleterre. De 6 h. 30 à 9 h. 30 toute la communauté participe aux divers offices interrompus par le petit déjeuner et une courte récréation : prime, « mattins », sainte cène, tierce, méditation. Une heure de cours par jour seulement, mais un cours de haute tenue intellectuelle. On sait que le Père Hebert, théologien biblique et liturgiste, est un des plus éminents professeurs de Kelham [2]. Le reste de la journée, les étudiants apprennent à travailler seuls sous la direction d'un de leurs maîtres et avec

[1] Voir *Principles*, Kelham. Kelham : S. S. M. Press. 1930.

[2] Ouvrages principaux du Père Hebert : *Liturgy and Society*, *The Throne of David*, *The Form of the Church*. Londres : Faber and Faber.

l'admirable instrument d'une considérable bibliothèque. Pour permettre le contrôle de leur travail régulier, tous les étudiants doivent fournir chaque semaine un essai théologique ou philosophique sur un sujet imposé, dans l'une des branches d'étude. On imagine aisément le sérieux d'une telle formation.

Un étudiant qui, avant de se consacrer au ministère, avait travaillé dans l'« Intelligence Service » puis dans la marine anglaise, me disait : « La discipline est ici plus rigoureuse encore, mais l'on sait que c'est pour Dieu et pour le Ministère. » D'ailleurs ces hommes ne semblent pas souffrir d'une règle inhumaine, ni s'endurcir. Ils ont gardé une grande simplicité, ferveur et joie. Ils sont restés très humains. C'est ainsi qu'à certains moments, dans la semaine, on les voit, étudiants et professeurs, quittant la soutane et revêtant « short » et petit maillot, se livrer à tous les sports sur les gazons qui entourent le monastère.

On se demande parfois si le nombre des exercices spirituels ne nuit pas à la spontanéité et à la ferveur. Mais lorsqu'on a vu la participation attentive de chacun à toute la vie liturgique, le sérieux avec lequel chacun se prépare à la communion, le temps de méditation et d'intercession personnelles que beaucoup ajoutent au dernier office du jour, dans le silence de la chapelle, on se décide à revoir ses jugements trop sommaires et trop ancrés, hélas, dans l'esprit protestant.

Le Père Hebert, auquel je demandais si la récitation trop fréquente de certains psaumes (le 119 aux petites heures par exemple), ne risquait pas de devenir formaliste et vide, me répondait, tout en reconnaissant le danger: « Lorsqu'on a compris que les psaumes sont la prière de l'Eglise et le miroir de l'âme chrétienne, on réalise qu'on peut faire passer à travers ces poèmes toute prière, toute humiliation, toute requête, toute intercession, toute action de grâces et toute adoration. Pour moi, je vois dans tel ou tel verset, la prière de tel ou tel frère, chrétien ou ami. Et je prie ce verset avec lui et en lui. Tel verset, c'est la prière de mon supérieur, et je le prie pour lui ; tel autre est celui de l'abbé Couturier, avec tout son apostolat œcuménique, et je le prie avec lui ; celui-là, c'est le vôtre, et j'intercède pour vous... »

Et enfin ce mot, qui caractérise bien l'esprit de Kelham, qui a déjà essaimé dans plusieurs villes d'Angleterre (Nottingham, Bristol, Sheffield, Liverpool, avec un ministère paroissial parmi les ouvriers) et jusque dans le Sud africain (vingt Pères travaillant dans le diocèse de Bloemfontein) : « Si nous sommes vraiment donnés à Dieu, nous devons toujours lui donner le meilleur de notre temps dans la prière. »

Cowley, Mirefield, Kelham, les trois plus grandes et plus influentes communautés masculines de l'Eglise d'Angleterre.

Mais il y en a d'autres encore, plus restreintes et plus récentes.

Nashom, à 50 kilomètres au nord-ouest de Londres, ancienne demeure d'un prince russe, a été transformée en monastère bénédictin. Dans un vallon très vert, au milieu d'un parc en terrasses, planté de chênes, une vaste maison blanche abrite une vingtaine de moines. La salle, avec tribune où le prince russe faisait danser des ballets, est devenue l'oratoire. Ici, nous trouvons le pur style de vie bénédictin, plus pur encore que dans les congrégations de France ou de Belgique, parce que repris avant les déformations et excroissances tardives. Dans les offices et pour la messe, on adopte le rite romain, sans modifications, et l'on célèbre tout en latin. Ces moines, ordonnés par l'évêque d'Oxford et soumis au siège de Canterbury, ne se différencient en rien de

n'importe quel bénédictin catholique, si ce n'est par le non-rattachement à Rome. On craint parfois de voir pratiquer là ce qu'on pourrait appeler un « œcuménisme de croisement », selon lequel, voulant aller à la rencontre d'une autre Eglise, on en vient à croiser ses éléments œcuméniques, lesquels font un même effort de rapprochement et de réforme. Mais cependant le génie anglican permet que cette vie communautaire, dans une atmosphère qui ailleurs vous paraîtrait insupportable, devienne agréable et favorise une vraie retraite spirituelle et des contacts fraternels. Certains Pères se sont déjà distingués par leur érudition et leur profonde intelligence. Je pense à Dom Grégory Dix qui vient de nous donner une magistrale étude liturgique, à la fois historique et théologique [1]. On trouve là aussi des êtres d'une piété remarquable. Tel cet humble oblat (laïc suivant la règle et la vie de la communauté et portant le costume), ancien militaire et gouverneur de colonies qui, retiré à Nashdom à plus de soixante ans, après une vie mouvementée, m'avouait simplement : « Il me semble que maintenant je commence ma vraie vie de chrétien. »

Il faudrait parler encore de la communauté de Saint-Paul, à Alton, près de Southampton, qui exerce son ministère parmi les anciens marins, de la Société de la Divine Compassion, qui s'est occupée des lépreux, des Franciscains anglicans, plus récents encore, qui recueillent les gosses des rues pour en faire des chrétiens, et dont quelques-uns viennent de se réunir en petit monastère pour se consacrer à la prière et à la retraite spirituelle.

Il y a surtout encore les communautés de femmes. Depuis que Mlle Hugh prononçait ses vœux devant Newman, en 1841, en l'église de Sainte-Marie d'Oxford, son ordre de « St Mary the Virgin » n'a fait que croître et comprend 180 sœurs dont 80 vivent au monastère de Wantage (Burnham). Elles se consacrent à la prière et à la retraite. De nombreuses autres communautés féminines sont répandues dans toute l'Angleterre et dans les colonies, avec un ministère de retraite, de service auxiliaire des paroisses ou de soins des malades et indigents. Il y a plus de religieuses aujourd'hui en Angleterre qu'il n'y en avait avant la Réforme.

Partout donc, dans l'anglicanisme, les communautés religieuses de toutes tendances se sont développées et accomplissent au service de l'Eglise un ministère considérable, véritable troupe disponible au service des paroisses et des évêques, pour l'évangélisation du pays.

Max Thurian.

[1] D. G. Dix : *The schape of the Liturgy.* Westminster : Dacre Press.

LA VIE DE L'ÉGLISE

SIMPLES EXPLICATIONS AUX CATHOLIQUES[1]

*L'article qu'on va lire a paru dans l'*Etoile du Matin, *organe de la Mission française du Haut-Aragon et du Comité suisse romand pour l'Espagne évangélique, fusionnés récemment sous le nom de « Pro Hispania »*[2]. *Nos lecteurs de toutes confessions, et spécialement nos lecteurs catholiques, dont plusieurs sont nos amis, connaissent bien les sentiments iréniques qui nous animent à l'égard de tous les disciples du Christ. Ils savent que nous attendons aussi ardemment qu'eux l'Unité visible du Corps de Christ et que nous souhaitons ne jamais rien entreprendre qui puisse s'opposer à cette divine volonté. Mais ils savent comme nous que ce n'est pas en dissimulant les problèmes qu'on sert l'Unité du Christ. Il faut s'expliquer, il faut parler franchement, en frères séparés hélas, avant de pouvoir le faire en frères tout court. Trop souvent, avouons-le, les protestants se laissent entraîner à des jugements sommaires, superficiels, passionnés, dans la question du protestantisme espagnol. M. André Dumas n'est pas tombé dans ces excès faciles. Ses questions sont les nôtres et nous avons tenu à reproduire son texte, avec son assentiment et celui de l'éditeur de l'*Etoile du Matin. *Nous les remercions tous les deux. Inutile d'ajouter que nous sommes disposés à publier toute réponse aux questions posées, qui se placerait sur le même terrain qu'elles, le seul où une discussion de cet ordre puisse être menée : le terrain théologique, où tout ce que l'on dit engage la totalité de la position que l'on souhaiterait défendre.* (Réd.)

UN DIALOGUE SANS POLÉMIQUE

Le haut clergé espagnol a trouvé très douloureux que dans certaines revues catholiques étrangères le point de vue de l'unité catholique qui a inspiré l'article 6 du *Fuero de los Españoles*[3] n'ait pas été compris, mais s'est réjoui que cela ait été récompensé par l'exposition et la défense magnifique de la thèse de l'unité catholique faite par la plus ancienne et autorisée revue catholique *La Civiltà Cattolica* dans son article sur « la condition des protestants en Espagne ».

Véritablement il nous serait facile, si nous pensions que la polémique est charitable et utile entre chrétiens, d'insister sur ces divergences, et de dire à nos amis catholiques de Suisse, de Belgique et de France : « Allons, vous savez bien que les catholicismes espagnol et italien ont encore la part prépondérante

[1] A la suite des articles consacrés à la situation des protestants en Espagne : par le R. P. Cavalli, S. J. dans *La Civiltà Cattolica* (3 avril 1948) en Italie, par le R. P. Yves Congar dans *La Revue Nouvelle* (15 mai 1948) en Belgique, par l'abbé Chavaz dans *La Vie Intellectuelle* (juillet 1948) en France, et par les métropolitains espagnols à Madrid le 28 mai 1948, document paru dans *Signo*, hebdomadaire de la jeunesse d'Action catholique espagnole le 19 juin 1948.

[2] L'*Etoile du Matin*, périodique trimestriel. Rédaction et administration, 2 bis, rue Dammouse, Sèvres (Seine-et-Oise). 39e année, no 93-94, pp. 39-44.

[3] Tous les détails sur la discussion suscitée par cet article se trouvent dans le numéro de l'*Etoile du Matin*, Ier et IIe trim. 1948, p. 1, et dans la brochure *La liberté religieuse en péril*, p. 31.

sur vos catholicismes et que nous sommes toujours obligés, en parlant amicalement avec vous, de nous souvenir de ce qui se fait, se dit et s'écrit inamicalement contre nous, protestants, dans les deux pays latins restés intégralement fidèles au catholicisme d'Etat. » De là, à comparer les textes, à deviner les gênes intérieures, à ironiser justement sur « l'unité catholique » et à nous méfier par principe de la sincérité de toute déclaration catholique, il n'y aurait qu'un pas vite franchi...

... Mais ce n'est absolument pas une telle polémique que je voudrais poursuivre ici, dans ce bulletin où elle serait bien trop convaincante d'avance et encouragerait fâcheusement nos bonnes consciences d'accusateurs[1], surtout nous perdrions toute chance de nous entretenir fructueusement avec les catholiques français sur la question psychologique et sociale du protestantisme espagnol et nous passerions à côté du problème de fond qui est posé à l'occasion de ce débat : la notion officielle qu'a l'Eglise catholique de la liberté de culte est-elle biblique dans sa racine ou non ? Sur ces points je voudrais effectuer le même effort de franchise et d'honnêteté qui a poussé l'aumônier des étudiants catholiques de Genève à enquêter en Espagne sur la situation exacte des protestants et le R. P. Congar, le grand initiateur de « l'œcuménisme catholique romain » à exprimer son sentiment de docteur de l'Eglise en la matière.

FAITES-VOUS PREUVE D'UNE JUSTICE SANS HYPOCRISIE DANS VOTRE TABLEAU DU PROTESTANTISME ESPAGNOL ?

Les observations de l'abbé Chavaz peuvent se résumer ainsi : les protestants sont en Espagne une infime minorité (25 000 sur 27 millions), essentiellement d'origine étrangère, qu'il s'agisse des industriels venus s'établir au XIX[e] siècle pour équiper le pays, ou des petits noyaux populaires évangélisés par des missions que financent en majorité les Anglo-Saxons. Or, la tradition espagnole lie l'unité et le destin temporel du pays au catholicisme : l'Espagne c'est la nation reconquise sur les Musulmans et qui, à son tour, découvrira le Nouveau-Monde pour y étendre le règne visible du Christ ; c'est la race paysanne, donc antilibérale et fanatique ; c'est le peuple qui, tout récemment après l'épouvantable guerre civile, se considère comme le seul peuple d'Europe resté intégralement fidèle à l'esprit des Croisades, à l'autorité de la hiérarchie et du Vatican, en un mot à « l'unité de la chrétienté, à l'unité catholique », même si, comme l'écrit le R. P. Cavalli, « l'aréopage des nations modernes en sourit de compassion ou s'en irrite comme d'une tyrannie ». Sur cet arrière-fond historique et psychologique, l'abbé Chavaz explique sans peine la mésentente fondamentale qui existe entre l'Etat espagnol et le protestantisme et ceci depuis les temps déjà anciens du libéralisme politique moderne : la constitution de 1876 ne fut-elle pas jugée comme l'article 6 du *Fuero de los Españoles* trop favorable aux protestants, avec même cette différence qu'en 1945 le Saint-Siège et le clergé furent d'accord avec une interprétation de l'article limité aux cultes privés, tandis qu'en 1876 ils s'étaient opposés à toute législation de l'hérésie, même sur le plan du fait. Au lieu donc de nous indigner du climat d'inquisition de l'Espagne actuelle, il nous faudrait comprendre les antécédents

[1] Accusateurs qui, souvenons-nous-en, sont les accusés en d'autres temps et d'autres lieux (Afrique du Sud, Amérique, Angleterre, etc.).

qui créent ici une situation tout autre qu'en Suisse ou qu'en France par exemple, et jusqu'à un certain point apprécier l'évolution vers la tolérance manifestée par l'Etat et approuvée officiellement par l'Eglise.

Si malgré cela ont éclaté des incidents regrettables — dont une partie de la presse étrangère s'est emparée à tort pour en faire un argument contre le régime politique de Franco — il faut les mettre au compte de petits groupes de fanatiques, en particulier de carlistes et également, l'enquêteur suisse insiste beaucoup sur ce point, il faut reconnaître que le protestantisme espagnol les a parfois provoqués : n'a-t-il pas interprété abusivement le texte légal pour intensifier ses réunions dans des milieux nouveaux, n'a-t-il pas diffusé des brochures antipapistes et surtout anticléricales, offensantes pour la sensibilité espagnole, enfin n'a-t-il pas utilisé ses attaches avec le protestantisme et le capitalisme américains pour attirer à lui les pauvres gens, les enfants, « les personnes insuffisamment armées pour la riposte » par des avantages matériels tels que distribution de colis de nourriture, etc. — En bref, le protestantisme importé, violent et sectaire n'a-t-il pas, comme un hôte malotru, abusé des droits d'hospitalité qui lui étaient reconnus ? On sent en conclusion que cette regrettable question des protestants espagnols ne peut apparaître que comme un incident minime et normal pour un pays où, si l'on abandonne l'Eglise catholique, on abandonne toute religion et où l'Etat comme l'Eglise sont donc soucieux avec des moyens évidemment parfois « inintelligents et indiscrets » d'éliminer « les incrédules, les mauvais Espagnols et les ennemis internes de la nation ».

Je n'ai personnellement jamais été en Espagne, j'ai seulement vécu un an pendant la guerre au milieu d'un camp de réfugiés espagnols dans le Midi de la France, l'été dernier j'ai passé quinze jours avec trois étudiants protestants de Madrid sortis pour la première fois de chez eux depuis douze ans, enfin j'aime beaucoup ce peuple avec ses noblesses, ses grandes souffrances et ses difficultés.

Je vois bien le fossé psychologique et social qui peut isoler les protestants de la masse et des élites catholiques. J'imagine aisément le travail désordonné, inculte et choquant que peuvent effectuer les sectes évangéliques et j'en souffre ; je ressens profondément le danger d'apparaître et peut-être de devenir une importation américaine et j'en ai peur pour le protestantisme espagnol.



Mais il faut bien l'écrire, je suis étonné, je suis davantage encore peiné et révolté par la naïveté dont fait preuve cette enquête qui rassure le public cultivé du catholicisme français et suisse sur un point où il aurait été sans doute préférable, non pas de l'exciter incompréhensivement, mais de continuer à l'inquiéter, si l'on voulait sincèrement que la situation s'améliore en Espagne. Comment M. l'abbé Chavaz ne voit-il pas qu'il raisonne à la suite du haut clergé espagnol, comme un patron qui se formalise avec une bien hypocrite noblesse de ce que ses ouvriers soient si bougeants, si exigeants, en un mot si peu reconnaissants pour les faveurs qu'il condescend à leur accorder ? Certes il n'est pas beau, si c'est moyen de prosélytisme et non pas pure gratuité de l'entraide, d'attirer les pauvres et les enfants en leur distribuant à profusion du lait condensé américain ; mais enfin tout le monde sait bien que la misère en Espagne est extrême et que le clergé y jouit de nombreux privilèges, et ce n'est pas là l'une des moindres raisons de la sourde colère populaire contre l'Eglise. Certes la polémique anticatholique ne peut être que bien exceptionnellement la joyeuse prédication de Jésus-Christ le réconciliateur, et ce serait

extrêmement grave si nous devions voir dans cette absence d'irénisme, avec notre aumônier suisse, « une faiblesse universelle et intrinsèque du protestantisme », mais enfin, que je sache, le catholicisme espagnol, au moyen âge comme au XX[e] siècle, peut assez difficilement se présenter comme le modèle de l'irénisme évangélique... Je pourrais à chaque page multiplier de semblables questions, mais je n'ai pas le cœur à cette sorte de contre-attaque. Je regrette simplement que cette enquête, si précise et honnête à tant d'égards, soit faussée par une perspective d'ensemble qui cherche à faire comprendre aux non Espagnols, catholiques et non catholiques, les particularités du catholicisme ibérique — ce qui est bien — mais qui, se limitant à cet effort d'information psychologique et juridique, d'une part n'essaie guère de réfléchir aussi sur les particularités du minuscule protestantisme espagnol qui n'est pas seul responsable de ses défauts ; d'autre part surtout, évite toutes les questions de fond sur la vérité chrétienne de cet état de fait d'un catholicisme impérialiste au point d'obliger toute Eglise qui n'est pas romaine à la situation d'hôtes tolérés, de nids de mauvais Espagnols et de sectes insupportables.

Votre doctrine de la liberté religieuse est-elle chrétienne ?

M. l'abbé Chavaz recommande en maints passages que la charité attentive aux circonstances accompagne l'application des lois : il faut s'en réjouir, car la vie en toute situation requiert cette intelligence, mais, vous le savez bien, la charité ne doit pas compenser l'erreur, elle doit entourer la vérité toujours imparfaite dans le relatif mais toujours recherchée. La position de l'Eglise catholique en matière de liberté religieuse est-elle donc vraie ? Voilà la question de principe la plus grave, car elle concerne, bien au delà des circonstances espagnoles approuvées par le Saint-Siège, tout rapport que peuvent entretenir avec les catholiques dans le monde chrétien non seulement les protestants mais n'importe quel groupe d'hommes non catholiques. On m'excusera de devoir être très bref et insuffisant sur un sujet aussi vaste.

Le grand mérite des articles du R. P. Cavalli et du Père Congar est d'attaquer le problème de face. Ils ont parfaitement raison de distinguer la liberté chrétienne du libéralisme, de la tolérance moderne selon laquelle chacun peut croire et faire n'importe quoi pourvu qu'il soit sincère. L'Eglise romaine, considérant qu'elle possède le dépôt infaillible de la vérité, ne saurait donc ouvrir les portes au relativisme — ce en quoi elle a raison —, ni même à l'œcuménisme. Mais là il faut se demander si ce refus ne rend pas en principe impossible au catholicisme la participation à la vie humaine tout court, je veux dire si l'Eglise romaine n'est pas forcément intolérante vis-à-vis de l'existence des non-catholiques.

Il nous faut encore préciser notre question : tout chrétien qui croit que Jésus-Christ est l'unique Seigneur et Sauveur du monde est vraiment intolérant des autres religions ou des autres scepticismes. Mais il sait aussi que cette intolérance n'est fondée ni sur son Eglise, qu'il croit la plus fidèle mais non pas infaillible, ni à plus forte raison sur l'état du peuple où vit cette Eglise. Déjà j'ai peur quand je vois les catholiques confondre Jésus-Christ et leur Eglise, encore que je comprenne bien leur position dogmatique et que j'aime parfaitement la loyauté de leur intransigeance antiœcuménique. Mais j'ai encore plus peur quand, en confrontant les articles du Père Cavalli et du Père Congar, je vois que seule l'évolution fortuite des circonstances sociologiques leur a fait

séparer les notions d'Eglise et d'Etat confondues dans le concept de chrétienté, et quand je m'aperçois que des recherches comme celles de l'abbé Journet et de M. Jacques Maritain sur la situation de l'Eglise dans une société « désacralisée » et profane sont plutôt basées sur des observations historiques que sur une évolution théologique proprement dite.

L'argument du Père Cavalli est facile à entendre : l'Eglise catholique « convaincue de par ses prérogatives divines d'être la seule vraie Eglise mettra toujours la liberté au service de la vérité (c'est-à-dire d'elle-même) et jamais de l'erreur ». Selon les circonstances de majorité ou de minorité, du nombre des catholiques dans un pays, elle demandera donc un monopole de la propagande religieuse — comme le faisait la constitution de l'U. R. S. S. pour le matérialisme, base du marxisme — tout en reconnaissant la seule existence de fait des minorités non catholiques, ou bien elle demandera pour elle « le plus de concessions possibles, se limitant à accepter comme un moindre mal la tolérance de droit des autres cultes », ou bien encore elle réclamera « la pleine liberté religieuse pour tout le monde, se résignant à vivre ensemble là où elle seule aurait le droit de vivre ». Ne nous indignons pas humainement de la logique du raisonnement qui fait « les catholiques refuser aux autres la liberté voire la tolérance de droit, partout où ils sont en majorité, et l'exiger au contraire comme un droit quand ils sont en minorité ». Mais demandons-nous si, par cette suite d'identifications : pays à majorité catholique — Eglise romaine — absolu de la vérité chrétienne, le catholicisme ne rend pas *a priori* toute œuvre commune des chrétiens et des hommes en général avec lui bien délicate. Où seraient donc ménagés dans cette chaîne les intervalles par où pourrait, sur le plan chrétien, intervenir avec la repentance, la grâce ; sur le plan humain avec l'erreur, le renouveau ?

Nous n'avons donc pas à critiquer petitement l'injustice pratique du catholicisme fidèle, mais à bien voir que c'est sur la doctrine elle-même qu'il faut reporter notre question concernant la liberté des autres chrétiens et des autres hommes à coexister avec lui. Je crois que par là est mise en cause la notion médiévale d'une vérité, d'une chrétienté objective contrairement à la vérité, à l'Eglise du Nouveau Testament signe et témoin ; également qu'en est-il de l'existence de l'ivraie à côté du blé dans le champ du monde jusqu'au jugement dernier, c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'histoire : le catholicisme n'est-il pas la gigantesque tentative d'exercer dès maintenant cette séparation du vrai et du faux, du bien et du mal, dans le domaine de la société tant qu'il l'a pu temporellement — à cet égard l'Espagne actuelle, société sacrale, Etat officiellement catholique, est un bloc retardataire du moyen âge, ou dans d'autres perspectives moins vraisemblables, l'annonce d'un nouveau moyen âge — et en tout cas spirituellement toujours, en se refusant d'être une église parmi tant d'autres au sein du mouvement œcuménique ? Nous assistons dans l'ordre de la civilisation à un décrochage de la théologie et de la pratique catholique de sa position « espagnole ». Mais pour qu'il fût un décrochage fondamental et honnête il nous semble qu'il devrait aussi se poursuivre dans l'ordre de l'église elle-même par rapport à la position de son infaillibilité. Je sais bien que ce serait demander là apparemment au catholicisme de cesser d'être lui-même. Je n'ai voulu que marquer nos questions et nos respectifs appels.

Si tout ici fut encore trop polémique, qu'on m'en excuse. J'ai trop vu d'Espagnols effectivement dressés contre Jésus-Christ à la suite des identi-

fications de l'Etat et de l'Eglise, de l'Eglise et de l'absolue vérité, pour ne pas écrire ces lignes en songeant non seulement au minuscule protestantisme espagnol, par exemple à ces quelques étudiants qui sont les seuls protestants connus de leur université, mais encore à ces centaines de milliers d'hommes et de femmes qui, pour avoir dit *non* à Franco leur vainqueur temporel, et au catholicisme, leur Eglise spirituelle, ont été amenés à dire *non* à Jésus-Christ, leur Seigneur éternel.

André DUMAS.

NOUVELLES PASTORALES

1er trimestre 1949

Suisse française

Consécration : M. Marc Rotschy (Eglise nationale de Genève).

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs A. Bardet (Genève), à Saint-Jean Cour (Lausanne) ; Charles Rittmeyer, à Sainte-Croix ; Jacques Genton, à Vallorbe-Ballaigues (Eglise nationale vaudoise) ; Samuel Amsler, à Aubonne ; Claude Bridel (Chalon-sur-Saône, France), à Lausanne-Marterey (Eglise libre vaudoise) ; G.-Ad. Borel (Herstal), à Fleurier (Eglise neuchâteloise) ; J.-L. Bonjour (pasteur intérimaire à Tramelan), à Tramelan ; Liengme (Fleurier), à Nods (Eglise nationale bernoise).

Nominations ecclésiastiques : MM. les pasteurs Jean Roux (Pampigny), pasteur auxiliaire de la paroisse de Montreux (Eglise nationale vaudoise) ; Maurice Lador et Edmond Jeanneret sont nommés membres de la Commission synodale pour 1949-1950 (Eglise libre genevoise).

Décès : M. le pasteur Jacques Joyet (Genève-Pâquis, Eglise nationale genevoise).

France

Eglise réformée de France

Inscriptions au rôle par consécration : MM. André Lew et Edouard de Robert.

Confirmations de nominations de pasteurs titulaires : MM. les pasteurs Maurice Bertrand, à Argenteuil (titularisé sur place) ; René Chateau (Vauvert), à Paris Foyer de l'Ame (pasteur-auxiliaire) (3e circ.) ; Louis Arbousset (aumônier des prisons), à Pamproux (5e circ.) ; Jean Bolle (aumônier), à Albi (7e circ.) ; Georges Gillier (La Crèche), à Verdun (15e circ.) ; Roger Parmentier, à Sétif (titularisé sur place) (16e circ.).

Confirmations de nominations de proposants ou suffragants : MM. René Chave (S.C.E.), à Evreux ; Roger Spies, à Montivilliers (2e circ.) ; Gérard Soguel (S. C. E.), à Aulnay-sous-Bois (3e circ.) ; Louis Girardet (suffragant), au Chambon-sur-Lignon (13e circ.).

Confirmations de nominations de pasteurs intérimaires : MM. les pasteurs Charles Poulin, à Barbézieux, retraité inter. (5e circ.), et Georges Huguenin, à Salavas (13e circ.).

Confirmation de nomination d'assistant de paroisse : M. Franck Sabot, à Bordeaux (6e circ).

Confirmation de nomination de laïc desservant : M. Emile Fuchs, à Crest (12e circ.).

Décès : M. le pasteur Malan, de Laval (retraité).

Eglise évangélique luthérienne de France

Inspection de Paris.

Nomination paroissiale: M. le pasteur René Lovy (Glay, Doubs), à La Rédemption.

Inspection du Montbéliard.

Nouvelles non parvenues.

Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine

Rien à signaler durant ce trimestre.

Eglise de la Confession d'Augsbourg (luthérienne) d'Alsace et de Lorraine

Consécration: M. Alfred Schæffer (13 février 1949).

Nominations paroissiales: M. le pasteur Jæger de Bust est entré en fonctions à Blæsheim le 15 mars 1949; MM. les vicaires Martin Kieffer, nommé pasteur-administrateur de Sarre-Union II (dès le 1er janvier 1949); Alfred Schæffer, nommé pasteur-administrateur à Bischheim (dès le 1er mars 1949); M. le candidat en théologie André Appel, nommé pasteur-administrateur à Sarreguemines II, détaché à Forbach (dès le 15 janvier 1949); M. Charles Wœssner, nommé pasteur-auxiliaire à Kolbsheim (dès le 1er avril 1949).

Confirmation de nomination par le gouvernement: M. le pasteur Braun de Struth, confirmé à Monswiller.

Nominations ecclésiastiques: M. le pasteur Gottsched (Munster), nommé directeur de l'Institut Martin Bucer (Strasbourg) (1er février 1949). La commission d'examen « pro ministerio » a été désignée pour trois ans. Sont membres: M. le professeur Héring (Strasbourg); MM. les pasteurs Erbes (Mulhouse); Krafft (Obermodern); Neifer (Strasbourg-Neudorf); Spiegelberg (Horbourg).

Certificats d'aptitude aux fonctions pastorales: MM. les pasteurs Bicking (Tieffenbach); Birmelé (Volksberg); Gleitz (Herbitzheim); Peter (Lichtenberg).

Décès: MM. les pasteurs Kauffmann, en retraite (Bouxwiller); Richard Keller, en retraite (Ingwiller); Hoffet, en retraite (Strasbourg).

Belgique

Union des églises évangéliques protestantes de Belgique

Nominations ecclésiastiques: M. le pasteur P. Fagel (Eglise réformée des Pays-Bas), à Bruxelles (Eglise néerlandaise évangélique) pour diriger l'œuvre parmi la jeunesse protestante (dès fin juin 1949). M. le pasteur Edouard Pichal (Gand), inspecteur des cours de religion protestante dans les écoles moyennes de l'Etat (nomination du gouvernement belge).

Retraite: M. le pasteur Edouard Pichal (Gand).

Eglise chrétienne missionnaire belge

Consécration: M. Marc-Henry Rotschy, consacré à Genève le 12 janvier 1949.

Installations: MM. les pasteurs Ernest Jaccaud, installé à Liège (30 janvier 1949); Louis Lucas, installé à Nessonvaux (30 janvier 1949); Marc-Henry Rotschy, installé à La Louvière (6 mars 1949).

Démission pour cause de départ: M. le pasteur G.-Ad. Borel (Herstal), départ pour Fleurier (Neuchâtel, Suisse).

NOUVELLES UNIVERSITAIRES

Semestre d'hiver 1948-1949.

Suisse française

Faculté de théologie de l'Université de Lausanne

Immatriculations : 14 (1re année).

Licences (soit baccalauréat) : 5.

Corps professoral. Suppléances : M. le professeur Ed. Rochedieu (Genève) (psychologie religieuse) ; M. le pasteur Ed. Morerod (Yverdon), (Ancien Testament).

Faculté de théologie de l'Eglise libre vaudoise

Immatriculations : 16.

Licence (soit baccalauréat) : 1.

Démission : M. le professeur Jean de Saussure (théologie pratique).

Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel

Immatriculations : 2 (1re année).

Licence (soit baccalauréat) : M. Samuel Rosselet. Sujet : « La signification du miracle selon le Nouveau Testament. »

Faculté autonome de théologie de l'Université de Genève

Nouvelles non parvenues.

France

Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg

Immatriculations : 93.

Baccalauréats : 22.

Doctorats : 2. M. François Wendel. Sujet : « Introduction à la théologie de Calvin. » M. Robert Eppel. Sujet : « La vie d'outre-tombe dans le cadre des croyances apocalyptiques juives. »

Corps professoral. Mutations : MM. les professeurs O. Cullmann (Nouveau Testament), nommé directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes de la Sorbonne à Paris ; J. Héring (morale), nommé professeur titulaire de la chaire de Nouveau Testament ; R. Mehl (philosophie religieuse), nommé maître de conférences de morale ; P. Burgelin (Paris), nommé maître de conférences de philosophie religieuse.

Faculté libre de théologie protestante de Paris

Immatriculations : 125.

Baccalauréats : 10.

Secrétariat de faculté : M. le professeur Hoffmann remplace M. le professeur Lestringant.

Faculté de théologie protestante de Montpellier

Cette faculté fera parvenir les renseignements concernant le semestre d'hiver avec ceux du semestre d'été.

H. V.

ÉTUDE CRITIQUE

LA SAINTE CÈNE SELON LE NOUVEAU TESTAMENT[1]

Le culte protestant traverse de nos jours une période de crise. L'une des raisons en est que les fidèles ne comprennent plus clairement le sens des différents moments de la liturgie. Et de toutes les parties de notre culte, la sainte cène est celle qui se trouve dans la situation la plus critique. Certains auteurs ont été jusqu'à parler d'une « détresse », *Not*[2] de la cène. Là, plus que partout ailleurs, on ne sait plus ce que l'on fait. La claire compréhension du sens du sacrement est, en général, absente de l'esprit des fidèles. Ils ont l'impression qu'il s'agit d'un acte mystérieux, peut-être redoutable, et par une sorte de crainte se tiennent éloignés de la table sainte, ne communiant que rarement ou pas du tout. Or, celui qui est persuadé de l'importance vitale de l'eucharistie pour l'Eglise ne peut voir, sans frémir, la presque totalité des auditoires déserter la table du Seigneur, quitter le temple comme si le culte était terminé, laissant à une poignée de fidèles le soin d'en vivre le moment décisif. Il y a là une situation que l'Eglise ne saurait supporter longtemps sans de graves conséquences. L'ouvrage que vient de publier le professeur Franz-J. Leenhardt, de Genève, est bien propre à renouveler notre conception de la cène. Tenant compte des différents travaux parus ces dernières années, ce livre remarquable, fortement pensé, rigoureusement centré sur les textes, fourmillant de vues pénétrantes, mérite d'être signalé à l'attention des membres de nos Eglises.

M. Leenhardt prend pour base de son étude le dernier repas de Jésus avec les disciples avant sa crucifixion. Au moyen d'une exégèse minutieuse il réussit à en déterminer la plus ancienne relation. Nous ne pouvons que donner les grandes lignes de cette recherche suggestive que l'auteur développe plus particulièrement dans le chapitre VI : L'évolution des textes. Ne voulant pas recourir à la méthode consistant dans la suppression des leçons gênantes, il garde tout le témoignage scripturaire et explique par l'évolution le passage d'une forme à l'autre. L'auteur considère comme primitif le texte de Luc 22/15-19a, suivant la leçon du manuscrit D, ainsi que les passages parallèles des autres synoptiques, mais laissant provisoirement de côté la mention de la coupe dite « sanglante » de Luc 22/20 et parallèles. Il ne prendra donc comme point de départ, outre la mention de pain, que celle de la coupe dite « eschatologique » accompagnée du commentaire : « Je vous le déclare, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. » (Luc 22/18 et parallèles.) La mention de la coupe dite « sanglante » provient

[1] A propos de l'ouvrage de Franz-J. Leenhardt. *Le Sacrement de la Sainte Cène.* Neuchâtel et Paris : Delachaux & Niestlé 1948. Série théologique de l'Actualité protestante, 123 pp.

Table des matières : Introduction — Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal ? — La signification du repas pascal — La distribution du pain — La distribution de la coupe — L'évolution des textes — La fraction du pain dans la primitive église — Le repas du Seigneur selon saint Paul — Le Pain de Vie selon saint Jean — Le sacrement de la cène — Conclusion.

[2] E. Gaugler, *Das Abendmahl im Neuen Testament.* Basel : Verlag Heinrich Majer 1943, p. 1. L'auteur fournit une bibliographie de l'*Abendmahlsnot.*

d'une autre tradition attestée par le témoignage que saint Paul donne dans I Cor. 11/25 : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang... » Cette formule est conforme aux pensées exprimées par Jésus lors du dernier repas. Après Paul les chrétiens la comprirent dans un sens un peu différent sous l'influence d'Exode 24/8. L'évolution aboutit alors à Marc 14/23-24 et Mat. 26/28. Aucun texte n'est rejeté, chacun prend sa place dans l'ensemble. Il se dégage de cette explication une impression de grande unité dans la pensée des textes, unité qui englobe les synoptiques et Paul suivant sa relation de I Cor. 11/23-25.

Cette base textuelle posée, M. Leenhardt va étudier le sens du dernier repas. Il veut replacer cet événement dans son « contexte historique, psychologique et théologique » (p. 23). Celui-ci comporte deux éléments fondamentaux : le rite traditionnel du repas pascal juif et la conscience messianique de Jésus. En ce qui concerne le premier élément, l'auteur déclare qu'il faut comprendre les paroles et les gestes de Jésus au cours de ce repas à la lumière de la théologie pascale juive. Le Seigneur a voulu célébrer un repas pascal, que celui-ci ait eu lieu à l'heure rituelle ou vingt-quatre heures auparavant. Dès lors, on ne dépend plus de la solution du problème posé par les différences chronologiques entre les synoptiques et Jean. « A vingt-quatre heures près, c'est bien plongés dans l'atmosphère pascale, le cœur comme l'esprit remplis par la théologie pascale que Jésus et ses disciples ont passé ces dernières heures de recueillement dans la chambre haute. L'imminence du dénouement ne pouvait que souligner le rapprochement avec le sacrifice de l'agneau. L'interprétation pascale du dernier repas de Jésus ne nous paraît donc pas dépendre directement du problème chronologique » (pp. 13-14).

Cette position se justifie, à notre sens, parfaitement. La Pâque était une fête d'une importance trop considérable pour qu'une différence d'un jour puisse jouer un rôle décisif. Si près de sa célébration, le dernier repas devait certainement être compris comme repas pascal par les disciples. Une question d'heures ne pouvait pas en faire soudainement un repas ordinaire.

L'auteur expose ensuite de façon magistrale (chap. III) ce qu'est le repas pascal juif, fête de la libération d'Israël du joug égyptien. Les coupes (on boit à quatre reprises) représentent plus spécialement la joie et la reconnaissance envers l'Eternel, le vin s'imposant comme signe de cette joie. Après la première coupe commence une partie liturgique au cours de laquelle le père de famille explique la raison de la fête et le profond symbolisme des gestes que l'on va accomplir. La Pâque est un « zikkarôn » (pp. 18-19) soit un mémorial, mais en langue hébraïque ce terme signifie dans ce cas à la fois un événement du passé et un fait actuel. L'Israélite qui fête la délivrance de son peuple lors de la sortie d'Egypte, fête du même coup sa propre délivrance. Il se met à la place des pères. C'est lui qui gémissait sous le joug égyptien et que l'Eternel délivre. Les aliments (herbes amères = souffrances, pain sans levain = hâte du départ, agneau = intervention de l'Eternel) associent tout particulièrement les convives aux événements de l'histoire. Au sens passé et actuel s'ajoute un sens eschatologique. Le souvenir de la délivrance dans le passé soulève l'espoir d'une nouvelle délivrance à venir. C'est autour des coupes que se fixe cette pensée eschatologique et messianique. On voit facilement, dans ce sacrement du salut d'Israël, tout ce qui correspondra à la cène, sacrement du salut de ce nouvel Israël qu'est le Corps de Christ.

Le deuxième élément du contexte est constitué par les pensées dominantes de l'esprit de Jésus à l'heure du dernier repas. L'auteur se livre à une profonde

analyse de la conscience messianique du Sauveur. Jésus, présidant au dernier repas, sait ce qui l'attend à Jérusalem. Il prévoit et accepte sa mort, refusant la solution évoquée par Mat. 26/35 qui, en amenant sa glorification immédiate, aurait du même coup entraîné la mort des hommes pécheurs. Il accepte de mourir en rançon, ainsi un sursis sera accordé aux hommes avant le jugement et sa parole sera annoncée au monde. Il sait qu'il va être livré à la puissance des ténèbres, mais sa défaite ne sera qu'apparente. En réalité il triomphera, sa mort jouant dans la nouvelle alliance, qu'elle inaugure, le même rôle que l'immolation de l'agneau dans l'ancienne.

Sous cet éclairage, le pain signifie le corps de Jésus, tout comme les aliments de la Pâque les événements historiques de la délivrance. C'est du pain et pourtant ce n'est pas que du pain ordinaire. En le mangeant on participe au sacrifice rédempteur, comme les Juifs aux souffrances des pères et à leur délivrance.

L'auteur, ensuite, se livre à une remarquable réfutation de l'interprétation littéraliste de l'Eglise catholique romaine. Il montre que sous l'apparente simplicité d'une identité (« Ceci *est* mon corps » ayant le simple sens d'une identité, le pain = le corps par la transsubstantiation) cette explication est, entre autres, en opposition avec la théologie sacramentelle pascale. Avec tout autant de force, M. Leenhardt rejette l'interprétation symboliste, dont il montre l'effet appauvrissant.

Mais, c'est surtout dans son explication de la coupe que l'ouvrage de M. Leenhardt modifie, dans une large mesure, la conception traditionnelle de la cène. La coupe n'est pas un simple doublet du pain. Elle apporte un nouvel élément. Si le pain — respectivement les aliments de la Pâque juive — dirige les regards vers le passé, la coupe — respectivement les coupes de la Pâque — est évocatrice de l'avenir. Jésus, persuadé de sa victoire finale, donne, en distribuant la coupe, rendez-vous à ses disciples dans le Royaume. Il fait appel, dans ce but, à l'idée du « repas messianique » qui devait grouper les élus autour du Messie à la fin des temps. Signalons, à ce propos, la remarquable étude de la notion de « coupe », développée p. 43. Il en ressort que la coupe est le symbole des décisions de l'Eternel. Boire la coupe avec quelqu'un, c'est partager sa destinée. Boire la coupe de la cène, offerte par le Christ, c'est partager son sort, soit ici participer à son triomphe. De plus, la coupe est le symbole de la nouvelle alliance. L'auteur étudie la notion d'« alliance » dans les deux Testaments (p. 47). Par ce terme Jésus veut dire deux choses à ses disciples : « En ce qui *le* concerne, il prend des dispositions selon la souveraine autorité qu'il a reçue du Père, il pose un statut nouveau. En ce qui *les* concerne, il les met en face d'un acte qui est accompli pour eux, en leur faveur, c'est de leur statut qu'il s'agit » (p. 47). Il leur offre d'entrer dans cette alliance nouvelle et de participer, dans l'avenir, au banquet messianique.



Le recours à la théologie pascale juive pour expliquer le sens de la cène produit de bons résultats. Par là le sens des aliments est précisé et un argument de poids intervient dans la réfutation, soit du littéralisme romain, soit du symbolisme radical. La coupe prend un sens plus riche que celui qui lui est généralement reconnu. C'est la théologie pascale qui introduit l'idée de coupe eschatologique et qui éclaire celle de rendez-vous dans le Royaume. La relation existant entre le sacrement de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle est, de même, soulignée. La Pâque étant le sacrement de la libération d'Israël dans le passé mais présupposant une nouvelle intervention divine, celle-ci

a lieu en Jésus-Christ. Celui-ci, répondant par sa mort et sa résurrection à l'espérance d'Israël, utilise la Pâque juive en la transformant pour instituer le sacrement de la nouvelle alliance dont il est le fondateur. La cène n'est plus la Pâque, nous sommes passés d'une économie dans l'autre, mais d'un sacrement à l'autre il y a une ligne ininterrompue. La Pâque explique la cène [1].

Fort de ces constatations, M. Leenhardt va maintenant examiner la notion de l'eucharistie selon les Actes, saint Paul et saint Jean. Nous reviendrons sur son explication de la fraction du pain dans les Actes.

Selon I Cor. 10, Paul combat deux fausses conceptions de la cène. Pour la première, le sacrement sauve en lui-même, il suffit d'être initié. Pour la seconde, la participation à la table du Seigneur n'exclut pas, en elle-même, la participation à la table des démons, c'est-à-dire aux cultes païens. Contrairement à la notion hellénistique, qui admet que le sacrement transmet un fluide mystérieux, une vertu d'immortalité, la notion chrétienne voit son fondement objectif dans l'obéissance. D'autre part, il est impossible de participer, par le moyen du sacrement, à l'œuvre du Christ, si nous ne refusons pas absolument, dès lors, de prendre part à un autre culte, quel qu'il soit. Le christianisme, intransigeant, est foncièrement opposé à tout syncrétisme. Prendre la cène, pour Paul, c'est répéter le dernier repas. Il en sera ainsi, « jusqu'à ce qu'il vienne », l'évocation de la venue du Christ appelant celle de son retour. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'anamnèse : entre « la venue passée et la venue à venir » (p. 86). Le sacrement est une actualisation — on mange avec Jésus — et une anticipation, il annonce le festin messianique du Royaume. Ces indications de l'apôtre confirment et développent les données du témoignage synoptique.

En ce qui concerne la notion johannique, l'auteur n'étudie que le chapitre 6 de cet évangile, lequel contient le discours sur le pain de vie. En introduction au discours proprement dit, il distingue trois épisodes préalables : la distribution des pains, la tentative de faire Jésus roi et la traversée du lac par les disciples que Jésus rejoint miraculeusement. Ces trois épisodes sont mis en relation avec la tentation de Jésus et l'auteur leur découvre un sens symbolique très riche. Du discours sur le pain de vie, M. Leenhardt étudie premièrement la notion de « manducation spirituelle » et en déduit que « le pain que Christ donne c'est lui, lui en tant qu'il donne sa chair, lui en tant qu'il se donne, lui en tant qu'il se donne pour donner la vie au monde » (p. 101). Manger le pain eucharistique, c'est manger le Christ crucifié, c'est-à-dire participer à son sacrifice. On rejoint ainsi la notion paulinienne.

Il ressort de cet exposé, qu'il y a accord quant à la substance des faits, entre

[1] La méthode utilisée par l'auteur à propos de la cène devrait d'ailleurs être celle de tout exégète du Nouveau Testament. Il n'est pas possible de comprendre parfaitement le sens d'une péricope quelconque du Nouveau Testament sans rechercher le sens premier de ses concepts et suivre leur développement dans l'Ancien Testament. C'est baigné dans l'atmosphère de l'Ancien Testament que Jésus a vécu. Les premiers récits ont été pensés, puis transmis en araméen, sous l'influence, dominante parmi toutes les autres, de l'Ancien Testament. (Voir à ce sujet l'étude de M. G. Gander, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, *Le texte du Nouveau Testament*, n° 141, oct.-déc. 1946, pp. 153 sqq.) Certes, la nouvelle alliance accomplit définitivement ce que l'ancienne ne faisait qu'esquisser, mais pour bien comprendre il faut recourir à l'Ancien Testament. Son étude n'est pas l'apanage exclusif des seuls spécialistes, mais bien au contraire, de tout pasteur soucieux de fonder justement son explication du Nouveau Testament.

les différentes relations évangéliques de la cène. Jean exprime sous une autre forme, laisse entrevoir d'autres perspectives que Paul et les synoptiques, il ne les contredit pas, au contraire, il les rejoint parfois. Cependant, l'auteur n'explique pas le fait que Jean semble rattacher l'eucharistie au miracle de la multiplication des pains et non au dernier repas. De plus, ses éléments sont du pain et des poissons, mais surtout du pain, par contre il ne parle pas de vin, tout au moins dans ce chapitre. Enfin M. Leenhardt n'examine pas d'autres textes johanniques qui peuvent être considérés comme faisant allusion à la cène. Le pain de vie n'est que l'un des éléments de l'eucharistie selon saint Jean. Le miracle de Cana (2/1-11), la purification du temple (2/12-22), le lavage des pieds des disciples, placé par l'évangéliste précisément pendant le dernier repas (13/1-20) et enfin l'épisode du coup de lance (19/34) sont autant de textes qui ont été considérés par divers auteurs comme faisant allusion à la cène [1].

Pour terminer, M. Leenhardt étudie la notion de rite et de sacrement. Ses définitions sont d'une précision digne d'être soulignée. « Le sacrement se distingue du rite, dont il est une espèce, en ce qu'une certaine efficacité surnaturelle lui est attribuée. Quelle que soit la signification mystérieuse du rite... il ne fait rien d'autre qu'exprimer ou suggérer, il est un enseignement ou une discipline, mais il ne met pas en cause des réalités surnaturelles. Au moment où l'action d'un rite se trouve, de façon quelconque, en relation avec l'action des réalités surnaturelles, il y a sacrement » (p. 108). Le sacrement est parfois conçu purement symboliquement, mais dans ce cas on ne peut plus parler de sacrement. Cette attitude est une réaction contre la fausse conception qui attribue au sacrement le rôle de cause et aboutit à l'*ex opere operato* catholique romain. L'auteur veut demeurer éloigné des deux extrêmes : le physicisme, pour lequel le sacrement agit par lui-même et le moralisme qui le ramène au rôle de simple rite. « Le sacrement est symbole en tant que signe concret d'une réalité transcendante » (p. 109). Le sacrement est acte humain, il n'est pas cause, car il signifie seulement l'action divine, mais celle-ci a une réalité objective.

L'auteur conclut en affirmant que Jésus a bien voulu instituer un sacrement. Il exprime par là sa volonté de perpétuelle présence : le pain, signe du don de son corps au profit des hommes et à leur place, la coupe, signe de sa victoire et de la promesse eschatologique, évocation de la rédemption finale. La répétition de ce drame lors de la célébration de la cène est bien un sacrement, car le rite est relié à « l'intention rédemptrice de Dieu lui-même, insérée sous une forme visible dans l'histoire des hommes et les atteignant » (p. 113).

Jusqu'ici l'ouvrage ne présente pas de difficultés majeures, au contraire, il entraîne en général l'adhésion. Il nous faut cependant en arriver à un chapitre qui nous a paru être moins convaincant que les autres, nous voulons parler du chapitre VII : Fraction du pain dans la primitive Eglise. (Plus spécialement pp. 62-70.)

M. Leenhardt combat la théorie qui reconnaît deux types de cène, l'une joyeuse, l'autre triste, théorie représentée par H. Lietzmann [2] auquel l'auteur adjoint, à tort à notre sens, M. Oscar Cullmann [3].

[1] Entre autres O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst.* 1944.

[2] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl.* 1928, pp. 252 sqq.

[3] O. Cullmann, *La signification de la sainte cène dans le christianisme primitif. Revue d'hist. et phil. rel.* Strasbourg 1936, pp. 1 sqq. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst.* Bâle: H. Majer 1944.

Lietzmann affirme l'existence des deux types, l'un remontant au souvenir des repas pris par les disciples avec Jésus pendant son ministère terrestre. Ce type de cène est caractérisé par la joie et a lieu dans l'attente du retour promis. L'autre type remonte à I Cor. 11 et serait une création personnelle de saint Paul. Entre les deux, Lietzmann ne voit aucun rapport [1].

M. Leenhardt écrit : « C'est sur ces points que, prolongeant la construction commencée, a particulièrement insisté O. Cullmann » (p. 64). Or nous croyons que la conception développée par M. Cullmann, dans les ouvrages indiqués en note, se sépare nettement de celle de Lietzmann pour, au contraire, s'adapter parfaitement à la doctrine générale de la cène professée par M. Leenhardt.

M. Cullmann part des constatations de Lietzmann, mais se différencie nettement de lui, méthodologiquement et doctrinalement. Il admet aussi deux types de cène : « D'une part la notion d'un repas de la primitive communauté, célébré dans l'allégresse et la joyeuse attente du retour du Christ, sans la moindre allusion à sa mort, et d'autre part la cène, telle que saint Paul la préconise et telle qu'elle finira par s'imposer au cour de l'histoire, savoir un repas destiné à annoncer avant tout la mort du Seigneur, en souvenir du dernier repas de Jésus et des paroles qu'il prononça à cette occasion [2]. » Mais il se sépare de Lietzmann quant aux conclusions qu'il tire de cet état de choses. En effet, ce dernier sépare complètement la cène de Paul, se rattachant au dernier repas, des agapes, de l'Eglise primitive. Il voit pour origine à la « fraction du pain » célébrée dans la joie le souvenir des repas quotidiens que le Jésus historique avait partagé avec ses disciples durant son ministère terrestre et dont les repas des actes ne seraient que la continuation. Ainsi aboutissons-nous, comme le note M. Leenhardt (p. 67), à deux notions totalement différentes de la cène. « Il n'y a plus dès lors dans l'eucharistie de l'Eglise aucune trace des idées essentielles exprimées par Jésus au cours du dernier repas [3]. »

Mais M. Cullmann déborde le point de vue de Lietzmann. Pour lui, la cène joyeuse des Actes provient du souvenir des apparitions de Jésus ressuscité à ses disciples entre Pâques et l'Ascension, surtout de la première d'entre elles le jour même de Pâques (Luc 24/36 sqq.) aux Onze assemblés. Le souvenir de Pâques, tel est l'élément fondamental apporté par cet auteur. M. Cullmann montre que chaque fois que Jésus apparaît, pendant cette période, au groupe des disciples (les apparitions à certains disciples pris individuellement mises à part) l'événement est mis en relation avec un repas. Celui-ci, pour M. Cullmann, est la fraction du pain. Pendant la période en question, toutes les fois que la cène est célébrée, Jésus apparaît et mange avec les disciples. Plus tard, les repas se poursuivent dans ce souvenir et avec la certitude que, bien qu'invisible désormais, Christ est réellement présent au milieu de la communauté [4]. On comprend alors que, dans l'éblouissement de la résurrection,

[1] « La communauté de table, qui avait commencé avec le « Jésus historique », se poursuivit avec le Glorifié... C'était comme naguère, alors que le Seigneur était encore assis à la table en chair et en os. Maintenant, il était auprès d'eux « dans l'Esprit », car là où deux ou trois sont réunis en son nom, il est au milieu d'eux. (Mat. 18/20) ». H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 250 (cit. par M. Leenhardt, p. 64).

[2] O. Cullmann, *La signification de la sainte cène...*, p. 2.

[3] M. Leenhardt, p. 67, citant M. Cullmann (*La signification...*, p. 12, note 1). M. Cullmann constate bien que les idées essentielles du dernier repas sont absentes des agapes, mais, ce que M. Leenhardt ne dit pas, il n'en reste pas à cette constatation.

[4] M. Cullmann fait intervenir ici Mat. 18/20 et l'attribue, entre autres, à la cène.

dans la joie de revoir le Maître que l'on croyait perdu, les disciples aient oublié le dernier repas et que le souvenir attristant qui s'y rattachait se soit effacé de leur esprit. Telle est donc la cène des Actes : un repas joyeux, préfiguration du repas final dans le Royaume, que l'on prend avec le Ressuscité, invisible mais bien présent, et par lequel l'on célèbre essentiellement sa victoire. Or, pour M. Cullmann, cette conception n'est pas sans liaison avec les idées du dernier repas et c'est ici que cet auteur se sépare complètement de Lietzmann [1]. Il constate, en effet, l'existence d'un double lien entre le dernier repas et la cène des Actes. Un lien historique d'abord : c'est probablement parce qu'ils s'étaient réunis avec Jésus pour prendre la Pâque et poussés par ce souvenir que, trois jours après, le jour de la résurrection, les disciples se réunirent à nouveau pour parler « de tout ce qui s'était passé » (Luc 24/14). Un lien interne ensuite, que le texte transmis par Paul (I Cor. 11/23 sqq.) va mettre en évidence : la présence du Christ et la communion les uns avec les autres de ceux qui sont témoins de cette présence sont deux éléments communs à la cène paulinienne et à celle des Actes. Le rôle, très important, de l'apôtre fut de compléter une cène primitive dont on n'avait saisi qu'un aspect. De ce fait, il insistera davantage sur l'aspect méconnu qu'il veut remettre en lumière. Il rappelle que si la joie est de mise, si la cène célèbre le Christ vainqueur et anticipe sur le banquet du Royaume, elle est aussi la participation à sa mort, à son corps rompu pour nous, à la nouvelle alliance inaugurée par son sacrifice, ce qui conduit, dans cet ordre d'idées, à une attitude de tristesse et de repentir. Mais, chez Paul, l'élément eschatologique n'est pas exclu : « Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne », écrit l'apôtre. Pour lui aussi, il y a la double conception de la venue du Christ : venue cultuelle lors de la célébration de la cène, venue eschatologique aux derniers jours. C'est le sens de la fameuse prière « Maranatha », invocation eucharistique typique à double sens (« Seigneur, viens », « Viens maintenant » (lors de la cène) et « Viens à la fin des temps »), que l'on trouve aussi bien dans la Didaché, liturgie-type des cènes joyeuses, que sous la plume de saint Paul (I. Cor. 16/22) [2].

M. Leenhardt s'oppose à ce que l'on reconnaisse deux types de cène. Il est alors obligé de négliger les textes des Actes et de déclarer qu'ils sont trop imprécis pour qu'on en puisse tirer des déductions valables. Il admet cependant que l'Eglise primitive a célébré la cène, mais sans vouloir aller plus avant. Or, si obscurs que soient les textes, ils disent explicitement que cette cène était caractérisée par une joie débordante, allégresse, exultation. (Le terme d'« hagalliasis » est le terme technique pour désigner la joie eschatologique.) Ces

[1] Contrairement à ce qu'écrit M. Leenhardt (p. 67) : « On admet deux types de cène, mais on ne peut établir le pont entre eux », ceci s'applique à Lietzmann, mais pas, comme nous le montrons, à M. Cullmann.

[2] «... Toutefois, il faut compléter doublement cette théorie (de Lietzmann). 1. Contre Lietzmann, il faut chercher la racine commune des deux types dans le dernier repas de Jésus avec ses disciples avant sa mort, même si ce n'est que l'origine indirecte du premier type (Actes). 2. Contre Lietzmann, il ne faut pas voir l'origine directe du premier type d'eucharistie dans les repas quotidiens que le Jésus historique prenait avec ses disciples, mais comme nous l'avons montré, dans les apparitions du Ressuscité au moment du repas des siens. » O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive.* Delachaux et Niestlé, 2e éd. 1945, p. 15, note 3. *Idem, Urchristentum und Gottesdienst*, Bâle 1944, p. 16, note 24. Comme on le voit M. Cullmann se distingue absolument de Lietzmann dans ses conclusions. On ne saurait méconnaître la différence qui les sépare.

sentiments ne pouvaient provenir du dernier repas, ni du texte de Paul, qui tous deux rappellent un souvenir douloureux. Dès lors, il semble bien que l'on ne puisse éviter la constatation des deux types. Puis, M. Leenhardt nie que les apparitions du Ressuscité aient eu lieu au cours de repas eucharistiques. « Ainsi donc, quand il est question d'apparition, il n'est pas question de sainte cène » (p. 67). Mais là encore, l'argumentation à laquelle il se livre pour démontrer le bien-fondé de son affirmation ne nous paraît pas convaincante. La démonstration de M. Cullmann subsiste après la lecture de la page 66 de l'ouvrage que nous examinons [1]. Etant donné que cet auteur n'aboutit pas à deux types de cène étrangers l'un à l'autre, mais à deux aspects complémentaires d'un même sacrement, tous deux rattachés au dernier repas, nous ne voyons pas ce qui s'opposerait à l'insertion de la doctrine des « agapes », mise en lumière par M. Cullmann, dans le système général de la cène que nous propose M. Leenhardt. Il n'y a pas incompatibilité entre les doctrines de ces deux auteurs, au contraire, elles se complètent. De M. Leenhardt, nous avons appris que, sous l'éclairage de la théologie pascale juive, le pain rompu signifie le corps du Christ crucifié pour nous. Manger de ce pain, c'est participer au sacrifice aussi concrètement que si nous mourions réellement avec Jésus. La coupe est coupe de bénédiction, de joie et d'espérance, coupe eschatologique et coupe de victoire. En en buvant, nous participons à la Résurrection et par anticipation au banquet messianique pour lequel Jésus nous donne rendez-vous. De M. Cullmann, nous avons appris que la « fraction du pain », de l'Eglise primitive présentait particulièrement la notion de présence du Christ, en souvenir de son apparition le jour de Pâques, c'est la fête de la Résurrection, la communion des fidèles entre eux et une anticipation de la parousie. La joie y est dominante. Il nous faut ajouter la notion paulinienne : la cène est aussi le souvenir et la participation au sacrifice du Christ, entraînant une note de tristesse. Ainsi donc, prendre la sainte cène, c'est venir à la table du Seigneur, recevoir de sa main le pain et le vin, avoir la perception intense de sa présence réelle, non dans les espèces, mais au milieu de nous. Manger le pain, c'est, dans la douleur et le repentir, participer à ses souffrances et à sa mort, boire le vin, c'est dans la joie, chanter sa victoire, sa résurrection, participer au Christ glorieux et déjà, par avance, manger avec lui dans le Royaume de Dieu. Le point culminant est attteint lorsque, sous l'action de l'Esprit, nous prononçons la prière eucharistique « Maranatha », voyant par la foi, le Christ, Chef de l'Eglise, au milieu de nous et que nous communions les uns avec les autres.

Nous voudrions ajouter encore à ce qui précède les conclusions de M. Cullmann concernant le rôle du sacrement dans le culte, conclusions qui, croyons-nous, ne sont pas incompatibles avec celles de M. Leenhardt. A la fin de son ouvrage *Urchristentum und Gottesdienst* l'auteur dégage les résultats de ses investigations. Il en ressort que le baptême et la cène sont les manifestations par excellence du culte chrétien. Les deux sacrements utilisent des éléments matériels, conséquence de l'incarnation. Ces éléments n'ont pas la vie en eux-mêmes, il faut voir au-delà d'eux la réalité spirituelle qu'ils attestent. Les deux sacrements sont étroitement unis à la mort et à la résurrection du Christ, chronologiquement, en ce qu'ils ne sont valables qu'après l'Ascension et dans leur action, en ce qu'ils font participer le croyant à cette mort et à cette résurrection. Tous deux agissent seulement par anticipation, prémisses de ce qui

[1] Voir O. CULLMANN, *La signification de la sainte cène...* », pp. 6-9.

aura lieu totalement à la fin des temps. Enfin ils présupposent, l'un et l'autre, la foi. Mais il y a entre eux une différence. Le baptême n'a lieu qu'une fois, il n'est pas renouvenable. Le baptême est le sacrement de la nouvelle naissance, c'est la participation individuelle du croyant à la mort et à la résurrection du Christ et l'incorporation à son Eglise. La cène doit être répétée. Elle est le sacrement de la communion fraternelle. Par elle, c'est la communauté comme telle qui participe sans cesse à nouveau à Christ et à son œuvre. Enfin et surtout M. Cullmann montre que l'Eglise primitive connaît deux sortes de cultes : culte de la parole et de la cène et celui au cours duquel on baptisait les catéchumènes. Or toujours le culte de la parole comprend la célébration de l'eucharistie. La parole vise sur le sacrement, et c'est la cène qui constitue le moment central et décisif du culte. Il y a bien, dans certaines occasions, des cultes d'évangélisation dont la cène peut être absente. Mais lorsque la communauté, comme telle, se rassemble, elle chante, prie, écoute la lecture et l'explication de l'écriture et tout cela tend vers le but dernier de la réunion : la célébration de la sainte cène, lors de laquelle la communauté communie dans la présence de son Seigneur.

La crise de notre culte protestant, la désaffection à l'égard de la cène ne proviendraient-elles pas en partie de ce que nous avons appauvri considérablement le service divin en ne célébrant la cène que quelques fois par an et en la reléguant à la fin du culte, presque en annexe négligeable ?

Ainsi le culte est amputé de son élément essentiel et la parole, si nécessaire, prend, de ce fait, une importance démesurée. Le culte est, de plus en plus, devenu presque uniquement le sec exposé, plus ou moins subjectif, du pasteur, l'élément communautaire fait défaut. C'est pourquoi beaucoup de fidèles souffrent de l'absence de l'élément « mystique » et vont chercher dans des sectes, souvent très vivantes, ce qu'ils ne trouvent plus dans le culte de nos grandes Eglises cantonales. Il est grand temps qu'un redressement s'effectue. A vrai dire celui-ci est commencé depuis quelques années. Nous pensons aux divers groupements qui, en Suisse romande (en particulier le groupe vaudois « Eglise et Liturgie ») se sont efforcés de renouveler notre liturgie. Mais il faut maintenant que ceux qui sont persuadés de la nécessité de replacer la cène, bien comprise, au centre de nos cultes hebdomadaires (rappelons pour mémoire que telle était l'intention de Calvin, mais qu'il en fut empêché par les autorités civiles de Genève) agissent par la parole et par l'exemple pour faire comprendre cela aux fidèles de nos Eglises. La tâche sera longue et délicate, car il s'agit de combattre une tradition bien enracinée. Mais c'est une question de fidélité. Les autorités de nos Eglises devraient également se pencher sur ce problème, car il concerne la correcte ordonnance du culte que nous rendons à Dieu, la compréhension qu'en ont les chrétiens et la ferveur de leur participation.



Tels sont les effets, proches et lointains, que les deux auteurs cités provoquent par leurs travaux. Nous espérons avoir montré qu'ils se complètent fort heureusement. Ils transforment notre notion de la cène, décrivent la richesse infinie, l'action bienfaisante de ce sacrement, tel que l'Eglise primitive le célébrait, mais ils établissent, d'autre part, que la liturgie de notre culte traditionnel subit les conséquences de ce renouvellement de notre compréhension de l'eucharistie. Que les liturges se mettent au travail afin d'adapter nos liturgies aux conceptions remises ainsi utilement en honneur pour le plus grand avantage de l'Eglise du Seigneur Jésus-Christ.

Henry Vaney.